TEXTE UND FORSCHUNGEN
ZUR BYZANTINISCH - NEUGRIECHISCHEN PHILOLOGIE
Zwanglose Beihefte zu den „BYZANTINISCH-NEUGRIECHISCHEN JAHRBÜCHERN"
Herausgegeben von Prof. Dr. NIKOS A. BEES (Βέης)

Nr. 8

MARINOS VON NEAPOLIS
UND
DIE NEUPLATONISCHEN TUGENDGRADE

VON

Dr. OTMAR SCHISSEL von FLESCHENBERG
planm. ao. Professor an der Universität Graz

P. D. SAKELLARIOS
KUNSTDRUCKEREI & VERLAG
ATHEN
1928

MEINEM TEUREN OHEIM

DR. MED. ADOLF JARISCH

WEILAND O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT GRAZ

IN DANKBARER ERINNERUNG

VORWORT

Zwischen der Vollendung und der Veröffentlichung der folgenden Blätter liegen drei Jahre. Infolge dieser langen Zwischenzeit konnte ich nicht, wie es sonst selbstverständlich gewesen wäre, allenthalben die neuesten Ausgaben der angezogenen Texte oder die neueste Fachliteratur benützen. Ich hätte sonst *Plotinos* gewiß nur nach der trefflichen Ausgabe von *Bréhier*, *Aristeides* nach *Schmid*, *Aphthonios* nach *Rabe* zitiert; ich hätte von *Karl Praechter*, «Die Philosophie des Altertums» sicherlich die zwölfte Auflage (Berlin 1926) angeführt, hätte sonst zweifellos mich mit den neuen Forschungen von *Joannes Arnim* über die ethischen Schriften des Aristoteles auseinandergesetzt usw. Ich habe dagegen nur an *den* Stellen, an denen die seit dem Abschluße meiner Studien erschienene Fachliteratur dieselben tiefer beeinflußen mußte, noch nachträglich jene Literatur berücksichtigt.

Zur Rechtfertigung dieses Verhaltens möchte ich die Schicksale des vorliegenden Buches vor seiner Veröffentlichung kurz berühren. Es ist im Wintersemester 1924/25 aus einer akademischen Vorlesung über die Preisrede des *Marinos* auf *Proklos* erwachsen. Mich interessierte alsbald die von Marinos dem Aufbau seines Schriftchens zugrundegelegte Lehre von den Tugendgraden, deren Ursprung und deren Auswirkung auf den gelehrten Unterricht ich nachging. Daher auch eine gewisse Uneinheitlichkeit meiner Arbeit, die in eine Texterklärung und in eine philosophiegeschichtliche Studie zerfällt! Meine im März 1925 abgeschlossene Studie nahm Herr Prälat Dr. *Martin Grabmann*, o. Prof. an der Univ. München, am 4. Juli 1925 in seine «Beiträge zur Geschichte der Philosophie des M. A.» (Münster i. W., Aschendorff'sche Verlagsbuchhandlung) auf. Als sich die Veröffentlichung verzögerte, bot ich meine Arbeit Herrn Dr. *A. Rehm*, o. Prof. a. d. Univ. München, für die Supplemente zum «Philologus» (Leipzig, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung) an,

fürdie sie am 21. November 1926 angenommen wurde. Die Notwendigkeit, immer wieder zu neuer Literatur Stellung zu nehmen und dazu die Arbeit von den Herausgebern der genannten Sammlungen zurückzuerbitten, bewog mich, die Veröffentlichung weiter zu beschleunigen. Unmittelbar bevor ich mit dem Herrn Verleger des «Philologus» zu einem günstigen Abkommen gelangt wäre, habe ich daher meine Untersuchung dem Herausgeber dieser Sammlung, Herrn Dr. *Nikos A. Bees* (Βέης), o. Prof. a. d. Univ. Athen, einer weit über die Grenzen seines Vaterlandes berühmten Kapazität auf dem Gebiete der Byzantinistik, zur Veröffentlichung übergeben.

Bei den großen Schwierigkeiten, die heute der Drucklegung umfangreicherer philologisch-historischer Arbeiten entgegenstehen, wird diese Untersuchung vielleicht meine letzte größere Publikation bleiben müssen. Daher wollte ich sie als Abschiedsgruß dem Andenken des mir über alles teuren Mannes weihen, der mich als vaterlose Waise in sein Haus aufgenommen hat und dank seinem weiten Blicke und seiner umfassenden Bildung auf die Sterne weisen konnte, die mir auch jetzt noch in unvermindertem Glanze erstrahlen.

Ich kann nicht schließen, ohne Herrn Professor Dr. *N. A. Bees* für die Fürsorge zu danken, mit der er den Druck meiner Arbeit überwachte und der Druckerei von *P. D. Sakellarios* in Athen für die Gewissenhaftigkeit und Umsicht, mit der sie die schwierige Aufgabe löste.

Graz, im Februar 1928.

[***Berichtigungen.*** S. 3 Z. 17 v. o l.: *δεδιὼς κατ᾽ Ἴβυκον*, S. 3 Z. 4 v. u. l.: *ταύτην διαφερόντως*—S. 4 Z. 2 v. u. *242 d* st. 242 b— S. 8 Z. 6 v. o. *mir* st. mr — S. 8 Z. 18 v. u. *mir* st. nur — S. 9 Z. 15 v. u. *Weitschweifigkeit* st. Weitschweifichkeit — S. 11 Z. 17 v. o. *euch* st. auch—S. 11 Z. 3 v. u. l.: *Ferner—fährt Hermogenes fort–machen*—S. 12 Z. 6 v. o. (*Z. 15*) st (Z. 22)—S. 14 Z. 9 v. o. *Menandros* st. Menandros [33] —S. 18 Z. 17 v. o. *Selbstvertrauen*, st. Salbstvertrauen — S. 20 Z. 2 v. o. *Masse* st. Marse — S. 22 Z 6 v. u. *Boiss.*[1] st. Boiss. [1])—S. 23 Z. 4 v. u. 2^b st. 2 --S. 25 Z. 14 v. o. *angehören* st. engehören — S. 25 Z. 1 v. u. *befindet* st. befinrdet — S. 26 Z. 17 v. o. *Schändliche* st. Schandliche--S. 27 Z. 4 v. o. *gewissermaßen* st. gewisse maßen—S. 27 Z. 18 v. u. *der* st. des—S. 27 Z. 4 v. u. *Maße* st. Muße — S. 28 Z. 6 v. o. *ζ′* st. ϛ′—S. 29 Z. 5 v. o. *ζ′* st. ϛ′—S. 29 Z. 6 v. o. *gewisser-* st. gewiser-—S. 29 Z. 5 v. u. *30,3* st. 30 3 — S. 30 Z. 4 v. o. *Kunde* st. Kunde, — S. 35 Z. 9 v. u. *Ὁμοίωσις* st. ὁμοίωσις τῷ—S 36 Z. 14 v. u. *nach* st. noch— S. 37 Z. 17 v. u. l. *πολιτικά.* ἵνα—S. 37 Z. 1 v. u. l.: *δεήσει*—S. 38 Z. 1 v. o. l.: *μεθάδους*—S. 38 Z. 14 v. o. l.: S. *παραλάβῃ*—S. 38 Z. 9 v. u. *sei* st. sie—S. 39 Z. 3 v. o. *lesen* si. lessen—S. 41 Z. 7 v. u. *unzweifelhaft* st. unrweifelhaft — S. 41 Z. I v. u. *Körper erfahren* st. Körpererfahren -- S. 43 Z. 3 v. u. *Gegenüberstellung* st. Gegenübestellung—S. 44 Z. 1 v. u. *Simplikios* st. Sinplikios— S. 45 Z. 12 v. u. *46,6* st. 466 - S: 46 Z. 14 v. u. *und* st. unn—S. 47 Z. 8 v. o. *theoretischen* st. theorethischen—S. 48 Z. 4 v. o. *stufenweise* st. stufen weise—S. 51 Z 19 v. o. *des* st. der—S. 55 Z. 8 v. u. *Rhetorik* st. Rbetorik—S. 56 Z. 18 v. u. *wo man* st. woman—S. 60 Z. 16 v. o. *sei,* st. sei,—S. 60 Z. 18/9 v. o. *12,23* st 12,2 3—S. 64 Z. 11 v. u. *18,12* st. 18,24 — S. 65 Z. 3 v. o. *Ordnung † dämonischer* st. Ordnung dämonischer — S 66 Z. 15 v. o. *114* st. 174 — S. 67 Z. 25 v. o. *Einteilung* st Einteinjng — S. 69 Z. 14 v. o. *von* st. vor—S. 71 Z. 3 v. u. *wird, besser* st. wird besser — S. 73 Z. 15 v. u. *kaum* st. Kumn — S. 77 Z. 16 v. u. *Unterschied* st Untetschied—S. 78 Z. 12 v. u. *erkenne.* (*IV*) st. erkenne (IV),— S. 78 Z. 11 v. u. *Seele,* (*V*) st. Seele (V), — S. 83 Z. 9 v. o. *ad seipsam* st. ad eipsam — S. 83 Z. 10 v. o. *sensus* st. sennus — S. 84 Z. 8 v. o. *sondern an* st. sondern an — S. 85 Z. 18 v. u. *es* st. er — S. 86 Z. 11 v. u. *Verborgener* st. Vorborgener — S. 86 Z. 3 v. u. *könnte* st. Konnte — S. 90 Z. 17 v. o. *«zusammenlaufen»* st. «Zusammenlaufen» — S. 91 Z. 13 v. u. *hingewiesen* st. lungewiesen — S. 91 Z. 2 v. u. *christlichen . anwenden* st. christichen.. auwenden —S. 92 Z. 17 v. u. *Aufstieg* st. Außtieg — S. 92 Z. 2 v. u. l. *φυσικόν*, —S. 93 Z. 10 v. o *fernunftbeinflussbares* st vernunftbein flufssbares — S. 93 Z. 13 v. u. *von der* st. von den — S. 96 Z. 13 v. o. *87,8* st. 878, — S. 96 Z. 14 v. o. *16,1*) ; st (16,1) ;]

§ 1

Bedeutung der Proömien für die Platoniker

Der offizielle Nachruf, den Marinos vor der Sonnenfinsternis des 29. V. 485 (Πρόκλος Kap. 37 p. 169, 47 B[2]), aber schon in diesem Jahre, auf seinen Vorgänger in der Leitung der platonischen Akademie zu Athen, auf Proklos gehalten, präsentiert sich selbst (s. unten Z. 26) als ungewöhnliche Leistung. Daher sind in dieser Rede alle Kunstmittel unter sorgfältigster Berücksichtigung ihrer Wirkung angewendet. So wurden auch die Vorreden jenes Nachrufes zu wahren Musterstücken epideiktischer Einleitungen.

Die Künstlichkeit der Vorreden ist übrigens in den späteren neuplatonischen Schriften eine sehr häufige Erscheinung. Sie wurde gewiss beeinflusst durch die Ueberlieferung, dass Platon seine Gespräche, besonders aber ihre Einleitungen, ausserordentlich sorgsam stilisiert habe. So war zum Theaitetos noch ein zweiter Eingang bekannt, den der mittelplatonische Theaitetkommentar allerdings für unecht hielt und den er nicht günstig beurteilte, wenn er sagt: «Es wird aber noch ein anderer ziemlich frostiger Eingang von fast gleicher Zeilenzahl überliefert» [1]).

So erzählt Dionysios von Halikarnass: Περὶ συνθέσεως ὀνομάτων c. 25 zum Beweise für den Fleiss, mit dem Platon seine Reden ausfeilte, dass derselbe, als er schon 80 Jahre alt war, nicht aufhörte, seine Dialoge zu kräuseln und zu kämmen und auf alle Weise zu frisieren. Denn allen Literaturfreunden - fährt Dionysios fort-ist doch wohl bekannt, was über den Fleiß des Mannes erzählt wird, sowohl alles andere, als insbesondere das von der Schreibtafel, die man nach seinem Tode gefunden haben soll mit folgendem Anfange des «Staates» in vielen Fassungen: Κατέβη κτλ. [2])

Diese Tradition war selbstverständlich schon vor Marinos wirksam und scheint das προοίμιον des Proklos zu seinem bän-

dereichen Parmenideskommentar (p. 617—618, 20 Cousin) mit veranlasst zu haben. Schon das Gebet um Erleuchtung, mit dem es beginnt, zeigt Grossartigeit des Stiles und nicht minder prunkvoll ist die Berufung auf Syrianos, mit der sich die Einführung des Proklos bei Marinos kaum messen kann. Auch die Weitschweifigkeit ist hier in den Dienst der Erhabenheit gestellt worden, wie der lange Satz 617, 1—618, 13 zeigt. So dürfte das προοίμιον zum Parmenideskommentar des Proklos dem Marinos besonders vor Augen gestanden sein. Gewiss wollte er es nachahmend übertreffen. Geglückt ist es ihm freilich nicht.

Ich will nun die Proömien des Marinos nach ihrer rhetorischen Form und ihrem philosophischen Gehalte erklären. Vor die Erklärung stelle ich Text und Übersetzung, diese um meine Auffassung des Textes in möglichster Kürze bekannt zu machen.

Der Text ist zum ersten Male auf gute Überlieferung gegründet in: Μαρίνου Πρόκλος. Marini vita Procli. Graece et latine ad fidem libr. mss. rec. adnotationesque et indices addidit Joh. Franc Boissonade. Lipsiae sumtibus Io Aug. Gottl. Weigelii 1814. L + 158 S. 8⁰=Boiss[1] —Μαρίνου Πρόκλος. Marini vita Procli. Graece et latine denuo recensuit Joh. Franc. Boissonade. *In*: Diogenis Laertii Vitæ philosophorum. Parisiis, edit. Ambrosio Firmin Didot 1850. S. 147—170=Boiss.[2] (ohne Apparat und Kommentar).—Μαρίνου Νεαπολίτου Πρόκλος ἢ περὶ εὐδαιμονίας. Marini Neapolitani Proclus sive de felicitate. *In*: Procli philosophi platonici opera inedita... emendavit et auxit Victor Cousin. Parisiis prostant apud Aug. Durand... 1864, S. 1-66=Cous. (Text nach Boiss.[1], verb. lat. Übers., wertvolle Parallelen in den Anm.).

Handschriften Boissonades[3]):

C = Par. Coislin. 249 fol. 60 v — 74, saec. X (führende Hs).

L = Medic. Laurent. 86, 3 fol. 171 — 186, saec. XV.

G = Guelferbytanus 4265 (Gud. gr. 82): eigenhändige Abschrift Gudes von L, etwa aus d. J. 1662.

T = Taurin. gr. 107 (C IV 27) fol. 47 — 62, saec. XVI (verbrannt).

V = Vatic 1197, saec. XVI (bis Kap. 22).

Abweichungen von der Interpunktion Boissonades habe ich nicht vermerkt.

§ 2.

Text

α') Εἰ μὲν εἰς τὸ μέγεθος τῆς ψυχῆς ἢ τὴν ἄλλην ἀξίαν ἔβλεπον τοῦ καθ' ἡμᾶς γεγονότος φιλοσόφου Πρόκλου, ἔτι δὲ εἰς τὴν παρασκευὴν καὶ τὴν ἐν τῷ λέγειν δύναμιν τῶν ἀναγράφειν ὀφειλόντων τὸν ἐκείνου βίον, καὶ πρὸς τούτοις ἑώρων τὴν ἐμὴν ἐν τοῖς λόγοις οὐδένειαν, καλῶς ἂν ἔχειν ἔδοξέ μοι ἡσυχίαν ἄγειν, καὶ μή, τὸ λεγόμενον, ὑπὲρ τὰ ἐσκαμμένα ἅλλεσθαι καὶ τοιοῦτον ἐκ τοῦ λέγειν ἀναρριπτεῖν κίνδυνον· νυνὶ δὲ οὐ ταύτῃ παραμετρῶν τὸ ἡμέτερον, ἐνθυμούμενος δέ, ὅτι κἂν τοῖς ἱεροῖς οἱ τοῖς βωμοῖς προσιόντες οὐκ ἐκ τῶν ἴσων ἕκαστοι τὰς ἁγιστείας ποιοῦνται — ἀλλ' οἱ μὲν διὰ ταύρων ἢ αἰγῶν καὶ τῶν ἄλλων τῶν τοιούτων ἐπιτηδείους ἑαυτοὺς παρασκευάζουσι πρὸς τὴν μετουσίαν τῶν θεῶν ὧν οἱ βωμοί, καὶ δὴ καὶ τοὺς ὕμνους κομψότερον ἐργάζονται τοὺς μὲν ἐν μέτρῳ, τοὺς δὲ καὶ ἄνευ μέτρου, ἕτεροι δὲ τούτων μὲν οὐδὲν ἔχοντες προσάγειν, πόπανον δὲ μόνον καὶ χόνδρον, εἰ τύχοι, λιβανωτοῦ θύοντες καὶ βραχεῖ δέ τινι προσρήματι τὰς ἐπικλήσεις ποιούμενοι, οὐδὲν ἧττον ἐκείνων εὐηκοΐας ἀπολαύουσι [4]) — ταῦτα λογιζόμενος καὶ προσέτι δεδιώς [5]), κατ' Ἴβυκον μή τι οὐ παρὰ θεοῖς, ὥς που ἐκεῖνος ἔφη, παρὰ δὲ ἀνδρὶ σοφῷ ἀμπλακὼν τιμὰν πρὸς ἀνθρώπων ἀμείψω — δέδοικα γάρ, μὴ οὐδὲ ὅσιον ᾖ μόνον ἐμὲ τῶν ὁμιλητῶν σιωπᾶν καὶ μὴ τὰ ἀληθῆ περὶ αὐτοῦ κατὰ δύναμιν ἱστορεῖν, καίτοι πρὸ τῶν ἄλλων ἴσως ὀφείλοντα φθέγγεσθαι —, τάχα δὲ οὐδὲ τὴν παρὰ τῶν ἀνθρώπων τιμὴν ἀμείψω — οὐ γὰρ πάντως οἰήσονταί με τὴν αὐθάδειαν εὐλαβούμενον, δι' ἀργίαν δὲ [6]) τῆς διανοίας ἢ καί τι ἄλλο δεινότερον τῆς ψυχῆς νόσημα ἀπολιμπάνεσθαι τοῦ προκειμένου σκοποῦ —· ἐκ τούτων ἁπάντων καθεῖναι πάντως ἐμαυτὸν ἐδοκίμασα εἰς τὸ συγγράφειν ἔνια τῶν τοῦ φιλοσόφου μυρίων ὅσων ἐν τῷ βίῳ πλεονεκτημάτων, καὶ ὅλως τῶν περὶ αὐτὸν ἀληθῶς ἱστορημένων.

β') Ἄρξομαι δὲ τοῦ λόγου οὐ τὸν εἰωθότα τρόπον τοῖς λογογράφοις, τοῖς κατὰ κεφάλαια τὸν λόγον ἐν τάξει μεθοδεύουσιν, ἀλλὰ τὴν εὐδαιμονίαν τοῦ μακαρίου ἀνδρὸς κρηπῖδα οἶμαι πρεπωδεστάτην τῷ λόγῳ θήσομαι· καὶ γὰρ οἶμαι αὐτὸν εὐδαιμονέστατον γεγονέναι ἀνθρώπων τῶν ἐν μακρῷ τῷ ἔμπροσθεν χρόνῳ τεθρυλλημένων, οὐ κατὰ μόνην λέγω τὴν τῶν σοφῶν εὐδαιμονίαν, εἰ καὶ τὰ μάλιστα ταύτην, διαφερόντως ἐκέκτητο, οὐθ' ὡς αὐτῷ τὸ τῆς ἀρετῆς εἶχεν αὐτάρκως πρὸς εὐζωΐαν, οὐδ' αὖ πάλιν τὴν πρὸς τῶν πολλῶν ὑμνουμένην εὐποτμίαν, εἰ καὶ αὐτὴ πάλιν ἐκ τύχης αὐτῷ εὖ παρεσκεύαστο εἴπερ τῳ ἄλλῳ ἀνθρώπων — κεχορήγητο γὰρ ἀφθό-

νως ἅπασι τοῖς ἔξωθεν λεγομένοις ἀγαθοῖς—· τελείαν δέ τινα βούλομαι καὶ πάντῃ ἀνελλιπῆ ἐξ ἀμφοτέρων [7]) ἐκείνων εὐδαιμονίαν συνεστῶσαν εἰπεῖν. πρῶτον δὴ οὖν κατὰ γένη διελόμενοι τὰς ἀρετὰς εἴς τε φυσικὰς καὶ ἠθικὰς καὶ πολιτικὰς καὶ ἔτι τὰς ὑπὲρ ταύτας καθαρτικάς τε καὶ θεωρητικὰς καὶ τὰς οὕτω δὴ καλουμένας θεουργικάς, τὰς δὲ ἔτι ἀνωτέρω τούτων σιωπήσαντες ὡς καὶ ὑπὲρ ἄνθρωπον ἤδη τεταγμένας, ἀπὸ τῶν φυσικωτέρων τὴν ἀρχὴν ποιησόμεθα.

γ') Αἵτινες ἐκ γενετῆς τοῖς ἔχουσι συμφύτως ὑπάρχουσι, καὶ τῷ ὑμνουμένῳ δὲ παρ' ἡμῶν ἀνδρὶ μακαρίῳ ἐκ τῆς πρώτης γενέσεως συγγενεῖς ἦσαν ἅπασαι· ὧν τὰ ἴχνη καὶ ἐν τῷ τελευταίῳ καὶ ὀστρεώδει αὐτοῦ περιβλήματι ἐναργῶς διεφαίνετο.

§ 3.

Übersetzung

1. Wenn ich auf die Grösse der Seele oder sonst auf den Wert des zu unserer Zeit lebenden Philosophen Proklos den Blick gerichtet hätte, ferner auf die Ausbildung und die Fähigkeit derer in der rednerischen Darstellung, denen es obliegt, das Leben jenes (Mannes) aufzuzeichnen und (wenn) ich zudem meine Ohnmacht in der rednerischen Darstellung in Betracht gezogen hätte, da hätte ich gefunden, es sei gut, Ruhe zu halten und nicht, wie man zu sagen pflegt, über die Schnur zu hauen und so durch das Reden eine solche Gefahr heraufzubeschwören; nun aber, da ich mich nicht so bemaß, vielmehr bedachte, daß auch in den Tempeln die zu den Altären Schreitenden nicht alle in gleicher Weise die heiligen Handlungen verrichten—sondern die einen machen sich durch Stiere oder Ziegen und sonst dgl. geeignet zur Gemeinschaft mit den Göttern, denen die Altäre gehören und führen so denn auch die Lobpreisungen zierlicher aus, teils im Versmaße, teils auch ohne Versmaß; die anderen aber, die davon nichts beizubringen haben, vielmehr nur einen Opferkuchen und allenfalls Weihrauchkörner opfern und ferner mit einer ganz kurzen Anrede ihre Anrufungen vorbringen, genießen nichts desto weniger das geneigte Gehör jener—indem ich dies erwog und obendrein fürchtete: ich werde nach Ibykos (Platon: Phaidros 242 b) [8]) dafür, dass ich mich nicht gegen die Götter—wie jener irgendwo sagte—vielmehr gegen den weisen Mann ver-

fehlte, Ehre von Seiten der Menschen eintauschen — ich fürchte nämlich, es sei sogar gottlos, dass ich allein von allen Gefährten schweige und nicht nach Kräften die Warheit von ihm berichte, obgleich ich doch wohl *vor* den übrigen verpflichtet bin, meine Stimme zu erheben —, vielleicht aber nicht einmal die Ehre seitens der Menschen eintauschen — denn keinesfalls wird man glauben, dass ich aus Behutsamkeit vor Anmassung, vielmehr daß ich aus Geistesträgheit oder sogar aus irgend einem anderen noch schlimmeren seelischen Gebrechen das gesteckte Ziel nicht erreiche —; aus allen diesen Gründen hielt ich dafür, daß ich jedenfalls auf den Plan trete, um einige von den schier zahllosen Edeltaten des Philosophen und überhaupt von dem wahrheitsgemäß über ihn Berichteten aufzuzeichnen.

2. Ich will aber die Rede nicht beginnen auf die den Redeschreibern, die kapitelweise die Rede der Reihe nach abhandeln, gewohnte Art, sondern ich will mir die Glückseligkeit des preiswerten Mannes zu dem, ich glaube, passendsten *Fundamente* für die Rede machen. Ich glaube ja auch, dass er weitaus glückseliger gewesen, als die in grauer Vorzeit dafür berühmten Menschen, ich meine nicht bloss im Hinblick auf die Glückseligkeit der Weisen, wenn er auch gerade sie in ausgezeichnetem Masse besass, noch dass für ihn die Werke der Tugend ausreichend waren zum Lebensglück und ebenfalls nicht in Hinsicht auf das von der grossen Menge gepriesene glückliche Los, wenngleich es ihm vom Schicksale ebenfalls wohl bereitet worden war, wie nicht bald einem Menschen im Überflusse war er ja mit all den sog. äusseren Gütern ausgestattet worden; ich will aber eine ganz vollständige und durchaus mangellose, aus allen jenen bestehende Glückseligkeit behandeln. Zuerst wollen wir denn nun mit den der Natur näheren (Tugenden) den Anfang machen, sobald wir die Tugenden gattungsweise sowohl in natürliche, als auch sittliche und bürgerliche und ferner in die über sie (gestellten) reinigenden, wie auch betrachtenden und die bekanntlich so genannten wundertätigen unterschieden, aber die noch höheren, als diese, verschwiegen haben, als solche, die vollends über den Menschen gestellt sind.

3. Jene wohnen von Geburt an denen, die sie haben, wesenhaft inne und waren so dem von uns gepriesenen seligen

Manne sämtlich von seinem ersten Ursprunge an angeboren. Deren Spuren wurden auch in seiner äussersten und schalenartigen (Platon: Phaidros 250 C) Hülle deutlich sichtbar u. s. w.

§ 4.

Rhetorische Erklärungen

Bevor ich in die Behandlung der Vorreden des Marinos eintrete, will ich mich über die Richtung äussern, in der seine rednerische Ausbildung erfolgt sein dürfte. Denn bei den heftigen Gegensätzen, die zwischen den Technikern zu beobachten sind, ist es nicht gleichgültig, von welcher Schule er seine Ausbildung erhalten hat. Zu seiner Zeit war nun der Kampf des Minukianos mit Hermogenes schon durch den Sieg des letzteren entschieden und auch sonst wäre es wenig wahrscheinlich dass Marinos, der seinen jüdischen Glauben und seine Kultur verlassen hatte, um Neuplatoniker zu werden, nach einer anderen Autorität sich bilden liess, als nach *Hermogenes*, den der grosse Syrianos selbst erklärt hatte. Dennoch habe ich neben Hermogenes auch *Aristeides* herangezogen, obschon mir die stille Polemik des Hermogenes gegen ihn nicht entgangen ist. Die Differenzen erscheinen aber als so gering und nebensächlich, dass uns Aristeides die Kommentarliteratur zu Hermogenes ersetzen kann, die Marinos noch in ausgedehntem Masse zu berücksichtigen vermochte. Auch des *Menandros* Schrift Περὶ ἐπιδεικτικῶν (etwa 273—274 n. Chr.) wird zur Zeit, da Marinos Rhetorenschüler war, also nicht ganz 2 Jahrhunderte nach ihrer Abfassung, schon Schulbuch gewesen sein. Das mag man getrost aus dem Umstande schliessen, dass die Schrift des Menandros das ausführlichste und jüngste Handbuch ist, dass sich uns über diesen Gegenstand erhalten hat. Freilich war es gewiß nicht das einzige Buch, aus dem Marinos über die epideiktische Beredsamkeit unterrichtet werden konnte.

Nach Hermogenes Περὶ εὑρέσεως α′ 5 (p. 106, 15 Rabe) besteht jede Vorrede einer ὑπόθεσις, d. i. einer Gerichts- oder Volksrede aus folgenden Stücken: 1) aus der πρότασις, die aus dem vorliegenden Gegenstande gefunden wird; 2) aus den Begründungen dieses Vordersatzes (**κατασκευαὶ** τῆς προτάσεως), 3) aus dem Nachsatze

(ἀπόδοσις), der in mehr oder minder bestimmter Form das Anliegen des Redners ausspricht (ἀξίωσις) und — wenn man die Rede mehr panegyrisch, als pragmatisch einrichten will — 4) aus der βάσις die den Grund der ἀξίωσις enthält, sei es in Form eines nackten Berichtes des Tatbestandes, sei es in Form eines ἐπιφώνημα, also eines angehängten κῶλον, in dem der Tatbestand kurz mitgeteilt wird. Auf diese Weise bringt sie ἀπόδοσις und πρότασις in Verbindung. Die πρότασις war ja dem Stoffe der gegebenen Untersuchung entnommen.

Das erste προοίμιον des Marinos in Kap. 1 fügt sich dieser Anlage, die für die epideiktischen Vorreden nur in weiten Grenzen gilt, folgendenmassen: Z. 1—4 *κατασκευὴ τῆς προτάσεως*. a) Grösse des Gegenstandes, der zu behandeln ist; b) notwendige rednerische Fähigkeiten zu seiner Bewältigung, c) die sich Marinos abspricht.

Zu b) vgl. Menandros: «Die Gedanken der zweiten Vorreden wird man aber nehmen entweder von der Redegewaltigkeit Homers, dass diese allein dem Gegenstande gerecht geworden wäre, oder von Orpheus, dem Sohne der Kalliope, oder von den Musen selbst, dass kaum sie entsprechend der Würde des Gegenstandes zu reden vermocht hätten...«[9]. — Bei Marinos wurden zum Unterschiede von Menandros die Autoren, die dem Gegenstande gewachsen wären (Homer, Orpheus, Musen), nicht einzeln angeführt Z. 2 ff.).

Zu c) vgl. Menandros; «Du musst also in ihr die Vorreden offenbar von der Vergrösserung nehmen, indem du dem Gegenstande Grösse verleihst, weil er schwer zu erreichen ist und weil du dich in einen Kampf eingelassen hast, der durch die Rede nicht leicht bewältigt werden kann»[10]. Auct ad Herenn. »Wir fürchten, dass wir seine Taten mit Worten nicht erreichen können»[11]. — Marinos treibt diesen Gedanken auf die Spitze, indem er sich jede rednerische Fähigkeit abspricht (Z. 4).

Z. 4—6 *πρότασις*· Also hätte ich schweigen und nicht das Wagnis des Nachrufes auf Proklos unternehmen sollen.

Z. 6—22 *τῆς ἀξιώσεως αἰτία*·

a) Z. 7—14. Die Götter nehmen auch kleine Spenden gnädig auf. — Vgl. Menandros zur Kaiserrede:» (dass...) gleichwohl nichts im Wege steht, dass auch wir nach Kräften Hand

anlegen[12] «, und besonders zum Σμινθιακὸς λόγος[13]:» gleichwohl werde ich mich aber, da ja die Götter auch die kleinsten Opfer anzunehmen pflegen, sobald sie rein erfolgen, nicht enthalten, ebenfalls nach Kräften dem Apollon eine Preisrede zu weihen« [14]. — Die gedankliche Abhängigkeit des Marinos von der Kunstlehre erscheint mr hier auch dadurch ausgesprochen, das *ich* wenigstens bei ihm ὅταν γίγνωνται εὐαγῶς, als nötige Ergänzung des übernommenen Gedankens, schwer entbehre[15].

b) Z. 17—19. Als Schüler und Nachfolger bin ich zu einem Nachrufe moralisch verpflichtet. — Vgl. Auctor ad Her.» Wir handeln aus Schuldigkeit, weil Verwandtschaft besteht« [16]. — Geometres:» Es gibt aber auch bei diesen (den Lobreden) eine gewiße Erfindung eigener Vorreden, sobald wir offenbar gewißermaßen offiziell an die Rede herangehen, indem wir entweder etwa einen Verwandten ehren, oder uns einem Freunde erkenntlich erweisen, oder von der Vortrefflichkeit selbst veranlaßt werden[17]. — Menandros:» Es ist ungehörig daß die, welche soviel Gutes von Seiten der Kaiser erfahren, ihnen nicht den geziemenden und schuldigen Lohn dafür abstatten« [18].

c) Z. 20—22. Mein Schweigen würde nur als geistige Trägheit oder noch schlimmer ausgelegt werden.

Z. 22—25 ἀξίωσις. Aus diesem Grunde will ich etliches aus der wahrheitsgetreuen Ueberlieferung über Proklos niederschreiben[19].

Der Stilcharakter der ersten Vorrede des Marinos ist unzweifelhaft *Weitschweifigkeit* (περιβολή). Die Mittel dieser Stilidee dienen alle dem *einen* Zwecke, zu den durch die Sache gegebenen Gedanken andere von außen herbeizuziehen und so die Diktion zum Gegenteil der Klarheit (καθαρότης) und Übersichtlichkeit (εὐκρίνεια) zu bringen[20]. Ästhetisch erzeugt die περιβολὴ Grösse und Gewichtigkeit der Rede und Würde[21].

Εἰ μὲν (Z. 1)... *ἔτι δὲ* (2)... *καὶ πρὸς τούτοις* (4)... Hier verbinden sich wenigstens[22] zwei Figuren der περιβολὴ mit einander: Καθ' ὑπόθεσιν und ἀπαριθμητικόν. Von der Figur καθ' ὑπόθεσιν sagt Hermogenes (287,25), daß sie Gedanken herbeiziehe, und zwar besonders, wenn man sie mit der Zerlegung (μερισμός) verbinde. Nach seinem Beispiele (Dem. 19,42) meint er das so, daß auf

den Satz mit *εἰ μὲν* ein solcher mit *εἰ δὲ* folge. Denn dadurch werde viel sinnfälliger, als beim einfachen hypothetischen Satzgefüge, daß der ergänzende Gedanke mit Notwendigkeit folge (H. 288,8). Die Verbindungsform μέν... δὲ ist der μερισμός. Marinos hat nun diese Verbindung (εἰ μὲν... εἰ δὲ) nicht gewählt, aber dafür das ἀπαριθμητικόν der hypothetischen Figur beigesellt. Das ἀπαριθμητικὸν ist eine schwächere Form der Aufzählung (ἀπαρίθμησις) und gehört, gleich dieser, zu den Figuren der περιβολὴ (H. 287,18). Sie unterscheiden sich darin, daß bei der Aufzählung nur Zahladverbien (πρῶτον μέν... δεύτερον δὲ) vewendet werden, beim ἀπαριθμητικόν nicht außschließlich solche (z. B. πρῶτον μέν....ἔπειτα). Doch zieht auch das ἀπαριθμητικὸν mit Notwendigkeit andere Gedanken herbei, weil ein mit «erstens» eingeleiteter Gedanke nicht für sich bestehen kann. Marinos hat überhaupt keine Zahladverbien verwendet; er braucht daher μέν....δέ, um nach dem hypothetischen Eingange des Satzes das zweite Glied mit ἔτι notwendig in Aussicht zu stellen.

καλῶς ἂν ἔχειν ἔδοξέ μοι (Z.4)]. Hier wird Weitschweifigkeit (περιβολὴ) erzeugt durch Hinzunahme der Meinung des Handelnden und ihrer Qualifikation; vgl. Aristeides § 63 Schmid: »Zur Weitschweifigkeit gehört aber auch, die Gedanken, d. s. die Tatsachen nicht bloß einführen, sordern auch die Absicht der Vollbringer selbst, oder die Beschaffenheit der Absicht dazunehmen. Auf folgende Weise brachte er Weitschweifichkeit zustande (Dem. 16,16): Mir scheint aber, daß die Lakedaimonier eine Handlung gar arglistiger Menschen vollbringen; dann das was von ihnen geschieht: denn jetzt sagen jene, müßen die Eleier etwas von Triphylia erhalten «[23]. — Ebenso bringt Marinos zuerst seine Meinung vor; dann schließt er mit *νυνὶ δὲ* (Z.6) die Begründung an, aber fürs Gegenteil, weil ja seine Meinung der Nachsatz einer irrealen hypothetischen Periode ist.

ἡσυχίαν ἄγειν, καὶ μή, τὸ λεγόμενον, ὑπὲρ τὰ κλπ. (Z.5)]. Die Weitschweifigkeit (περιβολὴ) ergibt sich an dieser Stelle aus der Verwendung von ἰσοδυναμοῦσαι ἑτέραις λέξεις (Hermog. 284,24). Und zwar sind die gleichbedeutenden Wendungen ἡσυχίαν ἄγειν und μὴ...ὑπὲρ τὰ ἐσκαμμένα ἅλλεσθαι. Es tritt also der von Aristeides (376, 8) vorgesehene Fall ein, daß die Wiederholung des ersten Begriffes die Verneinung seines Gegenteiles ist.

Wie ich schon oben bemerkte, ist in den Worten: καλῶς ἂν ἔχειν ἔδοξέ μοι ἡσυχίαν ἄγειν κτλ. die πρότασις der ersten Vorrede zu erblicken. Die κατασκευαὶ für diese πρότασις werden — wie ich ebenfalls schon bemerkte—vor sie vorausgenommen. Auch das ist nun ein Mittel zur περιβολή (Hermogenes 283, 18). Aristeides § 64: «Weitschweifigkeit erzeugst du aber auch, wann du, bevor du das, was eingeführt wird, sagst, die Begründung dafür vorwegnimmst[24]»).

νυνὶ δὲ οὐ ταύτῃ παραμετρῶν τὸ ἡμέτερον, ἐνθυμούμενος δὲ (Z. 6)... καὶ προσέτι δεδιὼς (Z. 15)... ἐδοκίμασα (Z. 23)] Weitschweifig macht hier die Hinzunahme des Gegenteils (οὐ ταύτῃ παραμετρῶν κτλ.), wie Aristeides sagt (365, 16: ὅταν τις... καὶ τἀναντία προσλαμβάνῃ). oder die Figur der Verneinung und Bejahung, wie sie Hermogenes nennt: Die Figur nun «nach Verneinung und Bejahung» macht weitschweifig, weil sie den Satz vollständig macht, z. B.: «nicht als einer von denen, die das Eure preisgeben wollen», danach die Bejahung «sondern als einer von denen, die die anderen bewachen sollen»[25])».

ἐνθυμούμενος δὲ (Z. 7)]. Die ἀκόλουθα werden von Marinos nicht sogleich mitgeteilt, sondern es wird zuvor wiederum seine Meinung (γνώμη τοῦ ποιοῦντος) abgegeben (s. Z. 5) und so der Gedanke: ὅτι κἂν τοῖς ἱεροῖς κτλ. herbeigezogen.

οὐκ ἐκ τῶν ἴσων ... ἀλλ' οἱ μὲν ... (Z. 8). Wiederum κατὰ ἄρσιν καὶ θέσιν oder Hinzunahme des Gegenteiles (s. Z. 6). Hermogenes (293,19) hatte κατὰ ἄρσιν καὶ θέσιν nicht unter die Figuren gezählt, die andere Gedanken herbeiziehen, weil die Verneinung auch für sich gesetzt werden könne und ihr die Bejahung nicht notwendig folge. Bei Marinos ist denn auch der Gedanke ἀλλ' οἱ μὲν (Z 8) ... ἀπολαύουσι (Z 14) so lose angeschloßen worden, daß er aus dem syntaktischen Gefüge herausspringt und so zusagen nur noch an einer Angel (dem Anschluße durch ἀλλ') im Satze hängt. Die θέσις wird solchermassen fast zur Einschaltung (ἐπεμβολή). Die ἐπεμβολὴ erscheint bei Aristeides (363,14) und bei Hermogenes unter den Figuren, die Weitschweifigkeit erzeugen. Hermogenes»: Dass aber die Einschaltung und überhaupt das Ausweichen und andere Gedanken Einschalten, bevor der Gedanke zu Ende ist, der Weitschweifigkeit eignet, haben wir zur Genüge schon ein wenig vorher in den Ausführungen über

die Fülle und in denen über die reine Rede und überhaupt an mehreren Stellen dargelegt und haben ferner daselbst nicht wenige Beispiele angeführt [26]).» — In seinen weiteren Darlegungen sagt Hermogenes, dass kurze Einschaltungen vorzüglich Lebhaftigkeit (γοργότης), lange vorzüglich Weitschweifigkeit erzeugen, dass aber die kurzen nicht frei von περιβολή, die langen nicht ganz frei von γοργότης seien. Bei Marinos handelt es sich um eine so lange Einschaltung, dass eine ἐπανάληψις notwendig wird (Z. 15 ταῦτα λογιζόμενος). Hermogenes gibt für diesen Fall die folgende Anweisung:» Denn sobald du eine Figur von denen, die einen anderen Gedanken herbeiziehen, in den Vordersatz nimmst, dann gezwungen wirst, andere Gedanken einzuschalten, bevor du das Folgende im Nachsatz aussprichst, musst du zurückgreifen und so Klarheit geben, damit deine Rede nicht undeutlich und verschwommen werde, wie es auch Demosthenes zu tun pflegte, z. B.: «Die Stärke Philipps fürwahr darzulegen und durch diese Ausführungen auch anzuspornen, das Notwendige zu tun, halte ich nicht für angebracht. Warum?» Er sagt, aus dem und dem Grunde. Nachdem er viele Beweisgründe für den Vordersatz vorgebracht hat, fügte er nicht sogleich den anschliessenden Gedanken an, nämlich: Was aber sonst noch (zu sagen) möglich ist. Undeutlich wäre ja so der Satz geworden, wenn die Gedankenfolge nicht zu Tage träte. Indem er nun zurückgriff und zuerst sagte: «Das fürwahr will ich beiseite lassen, dann so anknüpfte: was aber sonst noch möglich ist, hat er den Satz klar und deutlich gemacht [27]).» — Dieser Regel ist nun Marinos Z. 15 gefolgt. Die Einschaltung Z. 8—14 ist aber auch in sich weitschweifig gestaltet, und zwar durch den μερισμός

οἱ μὲν (Z. 9) ... ἕτεροι δὲ (Z. 12)]. Auch diese Figur zählt zu denen, die Gedanken herbeiziehen (Aristeides 372, 7. Hermogenes 290,21). Hermogenes macht aber Unterschiede: wenn der Nachsatz in weitem Abstande folgt—wie hier—, entsteht περιβολή, wenn in kurzem, Lebhaftigkeit (γοργότης); wenn die beiden Glieder parallel gebaut, also παρισώσεις sind, dann Schönheit (κάλλος). Ferner fährt Hermogenes fort-machen die Gliederungen (μερισμοὶ) die Rede *voll*, . wann sie selbst in einander eingeschaltet werden [28]). Unter Fülle (μεστότης) versteht Hermogenes eine potenzierte

Weitschweifigkeit. Sie liegt hier vor. Denn in den μερισμὸς Z. 9 ist ein weiterer μερισμὸς eingefügt (Z. 11): τοὺς μὲν ἐν μέτρῳ, τοὺς δὲ... Diese Einschaltung steht überdies knapp vor dem Nachsatze (Z. 12): ἕτεροι δὲ. Sogleich auf das δὲ des Nachsatzes folgt noch ein μερισμός: τούτων μὲν (Z. 12)... πόπανον δὲ.

καὶ προσέτι δεδιὼς . μή τι (Z. 22)] Hinzunahme der Ansicht des Handelnden, wie Z 5. 7.

μή τι .. ἀμπλακὼν... ἀμείψω (Z. 15)] Figur der Gedrängtheit (κατὰ συστροφήν), die nach Hermogenes (294, 7), ohne andere Gedanken herbeizuziehen, sehr weitschweifig macht. Um die Weitschweifigkeit zu erhöhen, fügt Marinos in den Partizipialsatz Z. 15 das Gegenteil ein (οὐ παρὰ θεοῖς... παρὰ δέ), verwendet also die Figur κατὰ ἄρσιν καὶ θέσιν und trennt die Verneinung von der Bejahung durch eine kurze Einschaltung (ἐπεμβολή): ὥς... ἔφη (Z. 16), die hier weniger lebhaft, als weitschweifig wirkt, weil sich die Häufung der weitschweifigen Figuren schon stark fühlbar macht (Hermogen 293, 1).

δέδοικα... φθέγγεσθαι (Z. 17—19)] Wiederum eine große Einschaltung (ἐπεμβολή), die also Weitschweifigkeit (περιβολὴ) hervorruft. An dieser Stelle wirkt sie schon fast verwirrend und man denkt der Warnung des Aristeides, der § 55 von dieser Figur sagt: «was, wenn es nicht mit einem gewissen Maße geschieht, eine schreckliche Unklarheit bewirkt»[29].

σιωπᾶν καὶ μὴ... ἱστορεῖν (Z. 18)] Hinzunahme des Gegenteiles, d. i. κατὰ ἄρσιν καὶ θέσιν (s. Z. 6), ähnlich folgendem von Aristeides angeführten Falle: ferner in der Rede gegen Meidias: «so daß notwendig, wenn man von diesem beleidigt», die Folge: «Genugtuung zu erlangen wünscht», das Gegenteil der Folge: «und nicht zu schweigen»[30].

τάχα... ἀμείψω (Z. 19)] Eine ἐνδοίασις, die aber nicht als solche wirken soll. Sie erzeugt ja ἦθος, nicht περιβολή. Hier soll die «Dazunahme der Meinung des Handelnden» (s. Z. 4), die man auch in jenen zweifelnden Worten erkennen muß, die Weitschweifigkeit erhöhen.

οὐ γὰρ πάντως... σκοποῦ (Z. 20—22)] Wieder eine ἐπεμβολή.

οὐ γὰρ (Z. 20)... *δι' ἀργίαν δὲ* (Z. 21)] Hinzunahme des Gegenteiles, d. i. κατὰ ἄρσιν καὶ θέσιν.

ἐκ τούτων ἁπάντων (Z. 22)] Notwendige ἐπανάληψις, wie Z. 15.

ἐδοκίμασα (Z. 23)] Hinzunahme der Meinung des Handelnden. Wie ich oben bemerkte, liegt in Z. 22—25 die ἀξίωσις der ersten Vorrede des Marinos vor. Auch ihre κατασκευαὶ wurden vorweggenommen. Diese Sinnfigur erhöht die Weitschweifigkeit (s. Z. 5) hier bedeutend, weil die κατασκευαὶ der ἀξίωσις einen großen Umfang haben (Z. 6 22).

Das zweite προοίμιον des Marinos in Kap. 2 entspricht dem dritten der Kaiserrede, wie auch des Σμινθιακὸς bei Menandros (S. 96 § 6 B. S. 142 § 3 B.) und dem von der Sache selbst genommenen (ab rebus ipsis) beim Auctor ad Herenn. (III 6, 12). Menandros kennzeichnet in der Anweisung zur Kaiserrede dies προοίμιον folgendermaßen: «Der dritte Gedanke der Vorrede soll aber — merk' dir aber diese Regel überhaupt! — eine Einführung der Hauptstücke sein, übrigens als schwankte der Redner, womit er die Lobsprüche beginnen soll» [31]. Diese knappe Vorschrift erscheint breiter ausgeführt beim Σμινθιακός: «Drittens: Wenn ich nun eine Lobrede auf irgend einen Halbgott halten wollte, wäre ich weder über den Anfang im Zweifel gewesen, auch nicht, womit man zunächst die Rede beginnen muß. Da sich aber meine Rede an den größten Gott gewagt hat, wäre es nötig, dass die Dreifüße erbebten und die Pythia mir weissagte, von wo aus die Sache angegangen werden muß. Da sie uns aber noch die Orakelsprüche vorenthält, weil dies wohl in der Absicht der Götter liegt, so will ich die Musen um Auskunft bitten — gerade wie Pindar die Hymnen fragt: leierbeherrschende Hymnen—, womit ich beginnen soll. Es scheint mir nun richtig, vorläufig die Abkunft (des Gottes) zurückzustellen und zunächst ein Preislied auf ihn anzustimmen» [32].—Danach besteht diese Vorrede aus zwei Elementen: 1) aus der Einführung der Hauptstücke, die 2) in der Figur der διαπόρησις erfolgt. Marinos wählte nun für seine zweite Vorrede einen Stilcharakter, der Zweifel vermeiden mußte, weil er hauptsächlich auf die Äußerung von *Selbstvertrauen* gegründet war. Somit konnte nur jenes erste Element Berücksichtigung finden. Das zweite προοίμιον des Marinos ist also ein προκαταρκτικὸν προοίμιον, etwa wie das Beispiel bei Apsines: Τέχνη ῥητορικὴ Kap. 3 (S. 239, 14 Sp. - H.). Durch diese Feststellung wird auch die Frage nach der Zugehörigkeit von Z. 37—41 zum 2. προοίμιον beantwortet. Fabricius machte den Kapiteleinschnitt, wie *ich*

oben, nach ποιησόμεθα; Boissonade nach εἰπεῖν (Z. 36), weil αἵτινες (Z. 42) von φυσικωτέρων abhänge, also durch Fabricius der Satz zerrissen worden sei. Dagegen ist zu bemerken, daß einerseits logisch der durch αἵτινες, wie später der durch ὧν eingeleitete Satz ein beigeordneter ist, dass also die sog. relative Anknüpfung vorliegt. Andererseits verlangt das προκαταρκτικὸν προοίμιον, wie Vorschrift und Cliché bei Menandros deutlich sagen, einen Hinweis auf das erste κεφάλαιον der Rede. Der Schlussatz der 3. Vorrede zum Σμινθιακὸς bei Menandros [33]) ist denn auch generell eine vollkommene Parallele zu Z. 37—41.

Bei dieser Begrenzung erscheinen somit in der 2. Vorrede des Marinos zwei von den Gesichtspunkten bearbeitet, die Rufus in seinem goldenen Büchlein über die Gerichtsrede für die Auffindung einer der Sache entnommenen Vorrede aufgestellt hatte [33]): in Z. 26-36 die Vorankündigung (προαγγελία Rufus § 10), d. i. eine summarische Angabe dessen, worüber wir reden wollen, bei Marinos also die εὐδαιμονία des Proklos; in Z. 37-41 die Gliederung (μερισμός, partitio § 12), d. i. ein Aufriss der Rede nach den Teilen, bei Marinos die Dispositionsskizze nach den Graden der Tugenden.

Die Gliederung des 2. προοίμιον ist einfacher, als die des ersten:

Z. 26-28 *(θήσομαι) πρότασις*· Zum Fundamente seiner Rede will er die Glückseligkeit des Proklos machen.

Z. 29-35 *τῆς προτάσεως κατασκευή*. Er begründet dies damit, dass er Proklos für den glücklichsten Mann hält unter allen durch ihr Glück berühmten, und zwar nach dem Umfange seiner Glückseligkeit, die sich nicht auf einen der drei Teile der Glückseligkeit beschränkte.

Z. 35-41 *ἀξίωσις*. Somit will Marinos die *vollkommene* Glükseligkeit, die aus den drei früher erwähnten Teilen besteht, zum Thema seiner Rede machen und mit den natürlichen Tugenden beginnen.

Mit der zweiten Vorrede wechselt der Stilcharakter. Er ist *Glanz* (λαμπρότης). Von allen den Stilideen, die Gewicht und Würde der Rede (ὄγκος λόγου καὶ ἀξίωμα) erzeugen, bestehen nun nach Hermogenes (S. 242, 7) nur Feierlichkeit (σεμνότης) und Weitschweifigkeit (περιβολή) für sich; die anderen, darunter der

Glanz (λαμπρότης), verbinden sich in gewisser Hinsicht bald mit einander, bald nicht, je nachdem sie in manchen Teilen übereinstimmen, in manchen geschieden sind. Daher findet man viele Merkmale der zweiten Vorrede des Marinos bei den Technikern unter der Feierlichkeit (σεμνότης) notiert.

ἄρξομαι δὲ τοῦ λόγου... (Z. 26)] Dem Gedanken nach offenbart sich hier der Glanz (λαμπρότης) im *Vertrauen* des Marinos sowohl auf den Mann, den er preist, als auch auf die Eigenschaft, die er an ihm preist, auf die Glückseligkeit. Dies Vertrauen bekundet er, wenn er ablehnt, in der Art der λογογράφοι über seinen Mann zu schreiben, wohl weil er es für unangemessen im Hinblicke auf die Bedeutung des Proklos hält. Hier die Belege der Techniker! Hermogenes: «Dem Gedanken nach wird also eine Rede glänzend, wenn der Sprechende ein gewisses Vertrauen auf das hat, was immer er sagt, entweder weil es berühmt ist, oder von ihm gut vollführt wurde, oder weil sich die Zuhörer über das Gesagte freuen, oder aus allen diesen Gründen. Kurz und gut: sowohl bei hervorstechenden Handlungen, als auch bei denen es möglich ist, in vollem Ernste berühmt zu werden, was Herodot sich hervortun nennt, bei denen ist auch Glanz, z. B. (Dem. 18,299): nicht mit Steinen befestigte ich die Stadt und nicht mit Ziegeln; auch tue ich mir nicht auf diese von meinen Leistungen das Meiste zu Gute, sondern wenn du meine Mauer» u. s. f. [34]). Berühmt ist für Marinos im Sinne dieser Regel *Proklos* (Z. 30).—Aristeides § 3: «Und überhaupt das im Leben Bevorzugte hat ebenfalls Teil an der Feierlichkeit, z. B. Freiheit, Keuschheit, Gerechtigkeit, wenn du sagst (Dem. 18,296): «Regel und Richtschnur der Glückseligkeit, die Freiheit» u. s. w. [35]). In der Weise dieses Beispieles spricht Marinos von der *Glückseligkeit* seines Mannes Z. 28.—Aber auch nach der Sinnfigur (μέθοδος) hat Marinos an unserer Stelle Glanz bewirkt, weil er die Gedanken nicht zweifelnd, sondern durch das an den Anfang gestellte Fut. ἄρξομαι voll Selbstvertrauen mit Würde eingeführt hat[36]).—Doch hat er den Glanz der Rede dadurch getrübt, daß er den Fluß des Berichtes gestaut hat durch das dazwischengeschobene κῶλον.

τοῖς... μεθοδεύουσιν (Z. 27)] Diese Störung des Redeflusses durch Zerschneidung und durch Einschub eines κῶλον erfolgt

ebenfalls nach der Sinnfigur (Hermogenes S. 266, 12).

οὐ τὸν εἰωθότα τρόπον (Z. 26)] Hier bewirkt Glanz die Figur der ἀναίρεσις. Aristeides § 23: «Auch das weniger Geschätzte ausmerzen und ausstossen und dafür das höher Geschätzte einführen gehört zur Feierlichkeit: «Nicht mit Steinen und nicht mit Ziegeln befestigte *ich* die Stadt, sondern wenn du meine Mauer kennen lernen willst» —jetzt das höher Geschätzte: «wirst du Waffen und Städte und Plätze und Häfen finden» [37]). Dasselbe Beispiel bei Hermogenes S. 267, 9.

κρηπῖδα (Z. 28)] Nach Hermogenes (S. 267, 7) bewirken dieselben Worte, die der σεμνότης angemessen sind, auch λαμπρότης und zwar sind nach Hermogenes (248, 10; Aristeides 354, 16) u. a. *tropische* Worte feierlich und gehoben, aber nur wenn sich die Bildlichkeit nicht aufdrängt. Kühne Bilder machten die Rede rauh; eine Einschränkung, die—nach den Beispielen zu urteilen—scheinbar im Gegensatze zu Aristeides gemacht wurde. Κρηπὶς ist eine Metapher von ὑποκείμενον und ὑπόθεσις, die ohne Weiteres verständlich, also nicht aufdringlich ist.—Ferner ist jenes Wort durch das folgende οἶμαι und den Superlativ πρεπωδεστάτην von Marinos nachdrücklich betont worden. Somit scheint mir hier dies Nomen, das ja an sich feierlicher und glänzender ist, als der verbale Ausdruck, auch an und für sich Glanz der Rede hervorrufen zu sollen. Aristeides § 34: «Man muss aber wissen, dass auch aus einem einzigen Nomen Feierlichkeit entsteht, wie in der Rede gegen Leptines, wo er sagt (Dem. 20, 64): «man muss die Säulen in Geltung erhalten». Wie erhob er sich zur Feierlichkeit? Im letzten Substantiv: «Damit jene von der Sitte der Stadt ein *Denkmal* seien» [38]).

οἶμαι (Z. 28)] Glanz entsteht hier nach folgender Regel des Hermogenes: «Und vollends, auch auf seine eigene Meinung etwas von dem, das gesagt werden soll, beziehen, ist würdevoll und feierlich, z. B.: dies will ich sagen» u. s. w. [39]).

οὐ κατὰ μόνην . . . οὐδ' ὡς αὐτῷ . . . οὐδ' αὖ πάλιν . . . (Z. 30 . . . 31 . . . 32 . . .)] Figur der ἀναίρεσις (s. Z. 26), die das weniger Geschätzte zurückweist und dafür Z. 35 das höher Gewertete setzt. Doch wird auch hier der Glanz κατὰ μέθοδον getrübt (s. Z. 26), weil der Fluß durch Zwischenglieder unterbrochen ist:

εἰ καὶ (Z. 31) . . . *εἰ καὶ* (Z. 33) . . . *κεχορήγητο* (Z. 34)] So löst

sich die Periode schließlich in kürzere Glieder auf.

κεχορήγητο... ἀγαθοῖς (Z. 34)] Ἐπεμβολὴ und damit Hinneigen zur Weitschweifigkeit, was umso unbedenklicher ist, als beide Stilcharaktere, Weitschweifigkeit und Glanz, zum selben ästhetischen Ziele führen.

βούλομαι (Z. 35)] Beziehung auf die eigene Person und damit λαμπρότης, wie in Z. 28.

τελείαν... καὶ πάντῃ ἀνελλιπῆ (Z. 35)] Weitschweifigkeit durch gleichbedeutende Worte (ἰσοδυναμοῦσαι ἑτέραις λέξεις), wie in Z. 5.

ἐξ ἀμφοτέρων ἐκείνων εὐδαιμονίαν συνεστῶσαν (Z. 36)]. Feierlich und damit glänzend ist nach Hermogenes (247,12) jedes breite und während der Aussprache den Mund aufschwellende Wort. Solche Worte sind zuvörderst diejenigen mit den meisten langen ō und ā, in zweiter Linie solche, die nur kurze ŏ haben bis auf den Vokal der Schlußsilbe, der lang sein muss (Ὀρόντης); dann diejenigen, die einen Überschuss an langen Vokalen oder Diphthongen besitzen; endlich diejenigen die auf solche ausgehen, wobei nur der Diphthong ei und der Vokal i ausgeschlossen sind.— Die Worte aus Z. 36 sind durch ihre Vokale bezw. Diphthonge nach dem 4. und 3. der eben angeführten Fälle glänzend.

Πρῶτον δὴ οὖν... (Z. 37)] Glanz (λαμπρότης) erzeugt an der vorliegenden Stelle die Figur der ἀπόστασις (Hermogenes 267,11; sehr genau Aristeides § 11 der sagt); » Es ist aber das Wesen der Figur der Trennung etwa so beschaffen: wann wir davon Abstand nehmen, mit einander das der Reihe nach (Kommende) zu verbinden und zu verknüpfen und wir zum Anfange eines jeden zurücklenken, so dass die verbundenen Gedanken gesondert für sich stehen» 40). – Im Sinne dieser Beschreibung der ἀπόστασις und ihres, von Aristeides genau erklärten, Beispieles Dem. 9,27 hätte Marinos hier, wenn er die Gedanken verknüpfen wollte, etwa gesagt: βούλομαι... εὐδαιμονίαν... εἰπεῖν *ἀπὸ τῶν φυσικῶν ἀρετῶν ἀρξάμενος*, oder er hätte sich eines temporalen Adverbialsatzes bedient. Nun schneidet er aber mit πρῶτον δὴ οὖν so schroff jede syntaktische Beziehung zu dem früheren Gedanken ab und kehrt zu einem neuen Ausgangspunkte zurück, daß eben die oben erörterte Unsicherheit über den Kapitelschluß entstehen konnte.—Marinos hat beim Gebrauche der ἀπόστασις eine Forderung erfüllt, die Hermogenes (267,17) für die Verwendung dieser

Figur gestellt hat. Hermogenes verlangte nämlich, dass man mit der ἀπόστασις alsbald irgénd eine Figur der Weitschweifigkeit (περιβολή), z. B. die Konstruktion der obliquen Fälle (πλαγιασμός), verbinde, damit der Gedanke keinen Ruhepunkt finde, sondern weit ausgesponnen werde. Dies deshalb, weil sonst die Rede eher rein, als glänzend werde. Daher gebrauchte Marinos hier die Figur κατὰ συστροφὴν (Gedrängtheit). Diese Figur der Weitschweifigkeit, die schon Z. 15 begegnete, liegt vor in der Partizipialkonstruktion *κατὰ γένη . . . τεταγμένας (Z. 37—40).*

εἴς τε φυσικὰς καὶ ἠθικὰς καὶ... καὶ ἔτι... τε καὶ. . . καὶ . . τὰς δὲ ἔτι. . . (Z. 37 ff.*)*] Feierlich und damit glänzend dem Ausdrucke nach auf Grund der Bestimmung des Aristeides § 31): «Auch gehäuft reden und die Nomina der Reihe nach anführen gehört zur Feierlichkeit, z. B. (Dem. 8,67):» glücklich und gewaltig und, furchtbar allen Hellenen und Barbaren» [41]).

ποιησόμεθα (Z. 41)] Glänzend aus demselben Grunde wie ἄρξομαι (Z. 26), nämlich durch die Würde und das Salbstvertrauen die sich hier kundtun.

§ 5.

Philosophiegeschichtliche Erläuterungen und Exkurse.

Zu Z. 30 ff.] Marinos läßt die vollkommene und mangellose Glückseligkeit aus drei Teilen bestehen, die er in folgender Reihenfolge anführt:

1) Die Glückseligkeit des Weisen,

2) Das in der Betätigung der Tugend liegende Lebensglück.

3) Das Glückslos, das die große Menge preist und das in dem Besitze der sog. äußeren Güter besteht. Damit ist der peripatetische Standpunkt des Marinos unzweifelhaft dokumentiert.

Aristoteles hatte zu Beginn seiner Ausführungen über die Glückseligkeit (Eth. Nic. α' 3 p. 1095 b 15) je nach den drei Hauptrichtungen des menschlichen Lebens drei verschiedene Arten von Glückseligkeit beobachtet, ganz folgerichtig--wie Aspasios (Comm. in Aristot. gr. XIX 1 p. 10,15) bemerkt—da die Glückseligkeit nichts anderes ist, als ein vollkommenes Leben. Und zwar ist für die Anhänger des Genusslebens, d. i. im großen Ganzen für die ganz seichte Menge, das Lebensziel und somit die

Glückseligkeit die Lust (ἡδονή), für die Vertreter des bürgerlichen Lebens die Ehre (τιμή), die Aristoteles aber schon auf die Tugend zurückführt. Über das Ziel, also die Glückseligkeit des beschaulichen (theoretischen) Lebens verspricht er im Folgenden zu handeln und das Erwerbsleben läßt er als eigene Lebensform nicht gelten, weil der Reichtum nicht Zweck, sondern nur Mittel zum Zwecke sei. Marinos hat nun an der vorliegenden Stelle nicht nur diese Tafel der über die Glückseligkeit bestehenden Ansichten vor Augen, sondern auch die Stellung, die Aristoteles zu ihr Eth. Nicom. κ' 7 – 9 eingenommen hat. Aristoteles unterschied hier zwei *Grade* von Glückseligkeit, die beide mehr oder minder an eine äußere Voraussetzung — die Glücksgüter — geknüpft sind. Der höhere Grad ist die θεωρητική εὐδαιμονία, der niedrigere die ἀνθρωπική εὐδαιμονία. Der niedrigere Grad ist insoferne im höheren enthalten, als der Mensch, der die vollkommenste Tugend betätigt und daher im höchsten Maße glückselig ist, auch die niedrigeren Tugenden innehaben und über die Glücksgüter verfügen muß, wenn er sie gleich nur akzidentiell betätigen bezw. gebrauchen wird. Der Charakteristik und der Ermittlung des Ranges von beiden Graden der Glückseligkeit dienen nun die Ausführungen Eth. Nic. κ' 7—9. Es kommt dabei hauptsächlich darauf an, estzulegen, was die vollkommenste Tugend und die Betätigung nach ihr ist, also auf eine Unterscheidung von *Tugendgraden*. Dadurch werden diese Untersuchungen des Aristoteles gewissermaßen zu einem Kommentar der Bestimmung κατ' ἀρετὴν τελείαν in der Definition, in die die Peripatetiker die aristotelische Beschreibung des Begriffes der Glückseligkeit (Eth. Nic. α' 6) verdichtet hatten; z. B. Eth. Eudem. β' 1 p. 1219a 38, oder deutlicher Aspasios (Comm. im Aristot. gr. XIX 1 p. 19,10), der sagt: ἐν κεφαλαίῳ δ' εἰπεῖν, ἔστιν ἡ εὐδαιμονία ψυχῆς λογικῆς ἐνέργεια κατ' ἀρετὴν τελείαν ἐν βίῳ τελείῳ.» Um zusammenzufaßen: die Glückseligkeit ist die Betätigung der vernünftigen Seele gemäß der vollkommenen Tugend in ein.m vollkommenen Leben [42].

Nach Aristoteles [43] ist der höchste Grad der Glückseligkeit die Betätigung des Geistes (νοῦς) nach der ihm eigentümlichen Tugend. Diese Betätigung ist die philosophische Spekulation (θεωρία): «was also an der Spekulation teilhat, hat auch an der

Glückseligkeit Teil und was sich in höherem Maße spekulativ betätigt, ist auch in höherem Marse glückselig—und überhaupt: wie weit die Spekulation reîcht, so weit auch die Glückseligkeit, nicht akzidentiell, sondern doch wohl auf Grund der Spekulation selbst. Denn diese Spekulation ist durch sich selbst wertvoll. Sso ist also die Glückse·ligkeit wohl eine Art Spekulation, die beste natürlich und vollkommenste» [44]). Dem Range nach steht das spekulative Leben über dem menschlichen, u. a. weil der Mensch nicht als solcher es leben kann, sondern nur insoferne etwas Göttliches in ihm liegt [45]). Ist doch die Tätigkeit der Götter, die ja an Seligkeit alle anderen Lebensweisen überragt, nichts anderes als Spekulation [46]). Daraus ergibt sich, daß der Weise, der das spekulative Leben lebt, insoferne er es lebt, von den Göttern am Meisten geliebt wird. Denn die Götter, die für das Beste und ihrer Art Verwandteste, für den νοῦς, die meiste Sorge tragen, müssen denen, die das ihnen Werte achten und pflegen, also den Weisen, die größten Wohltaten erweisen [47]). Die Weisen sind also die am Meisten Glückseligen. Diese θεωρητικὴ εὐδαιμονία hat nun Marinos unter *τῶν σοφῶν εὐδαιμονία (Z. 31)*, dem erstgenannten Bestandteile seiner vollkommenen Glückseligkeit, verstanden.

Ihr zweiter Bestandteil *τὸ τῆς ἀρετῆς (Z. 32)* ist die bei Aristoteles im zweiten Range stehende ἀνθρωπικὴ εὐδαιμονία [48]). Si entsteht κατὰ τὴν ἄλλην ἀρετήν, d. i. auf Grund der sittlichen Tugenden. Daher die Bezeichnung τὸ τῆς ἀρετῆς bei Marinos. Die nach jenen Tugenden erfolgenden Handlungen sind menschlich: Gerechtigkeit, Tapferkeit und alle übrigen Tugenden üben wir ja *gegen einander* in Taten, Geschäften, Verträgen. Auch die Leidenschaften meistern wir, indem wir die Achtung vor dem *Nebenmenschen* nicht verletzen. Das nach diesen menschlichen Tugenden eingerichtete Leben steht dem spekulativen an Glückseligkeit nach; ja für das spekulative Leben ist die Betätigung gemäß den ethischen Tugenden nur ein Hemmnis und der spekulative Mensch pflegt die tugendhaften Handlungen zu vollbringen nur als Mensch, d. h. als Gemeinschaftswesen [49]). Daher nennt Marinos zum Unterschiede von der eigentlichen, in der Betrachtung liegenden εὐδαιμονία das Ziel dieses Lebens, also die menschliche Glückseligkeit, *εὐζωΐα (Z. 32)* [50]).

Als dritten Bestandteil der vollkommenen Glückseligkeit bezeichnet Marinos (Z. 33) das von der großen Menge gepriesene Zufallsglück, das er mit den sog. äußeren Gütern ineinssetzt. Schon die Wendung: κεχορήγητο... ἀφθόνως ἅπασι τοῖς ἔξωθεν λεγομένοις ἀγαθοῖς (Z. 34) zeigt, daß er hier an die ἐκτὸς χορηγία denkt, von der Aristoteles Eth. Nic. κ'8 p. 1178 a, 24 und besonders κ'9 p. 1178 b, 33 ff. spricht in Wiederholung und Ergänzung von α' 9 p. 1099 a, 31 [51]). Zur Existenz des Körpers, zu seiner Gesundheit und übrigen Wartung bedarf der spekulative Mensch, als Mensch, auch der äußeren Güter, um glückselig zu sein. Doch braucht er sie zum theoretischen Leben weniger, als zum tugendhaften, weil sie für dasselbe auch als Werkzeuge dienen.

Die einzelnen Teile der vollkommenen Glückseligkeit des Marinos ließen sich also unschwer auf entsprechende Begriffe der Nikomachischen Ethik zurückführen. Doch sind diese Begriffe daselbst Grade der Glückseligkeit, oder Hilfsmittel zu ihr, nicht Teile. Die Nikomachische Ethik bestimmt also den Begriff der Vollkommenheit nach dem Maße der Vollendung, Marinos nach der Größe des Umfanges. Die vollkommene Glückseligkeit des Marinos hat zur Voraussetzung eine vollkommene Tugend, die aus allen Tugenden besteht. Das Vorhandensein einer solchen wird in der Eudemischen Ethik ϑ'3 p. 1248 b 8—16 durch Induktion zu erweisen versucht: «Im Vorhergehenden wurde also über jede Tugend einzeln gesprochen. Nachdem wir aber ihre Vermögen gesondert bestimmt haben, wollen wir auch über die aus ihnen (bestehende) Tugend schlüssig werden, die wir nunmehr καλοκαγαθία nennen. Daß nun derjenige, der diesen Namen mit Recht erhalten soll, die partiellen Tugenden besitzen muss, ist klar. Denn auch bei allem Übrigen kann es nicht anders sein: niemand ist ja am ganzen Körper gesund, an einem Teile aber nicht, sondern es müßen alle oder die meisten und wichtigsten in derselben Verfassung sein, wie das Ganze» [52]). Dass zu diesem Inbegriff der Tugenden auch die intellektuellen gehören, erhellt außer aus ε' 13 p. 1144 a, 5 vorzüglich daraus, dass als Ziel und Richtschnur des Lebens nach der καλοκαγαθία, insbesonders für den Besitz und Gebrauch der äußeren Güter, die Verehrung und Betrachtung Gottes (τὸν θεὸν θεραπεύειν καὶ θεωρεῖν ϑ'3 p. 1249 b, 20) erklärt wird [53]). Daraus versteht sich von

selbst, dass die Glückseligkeit des Marinos die Betätigung nach der καλοκαγαθία, dass mithin sein Standpunkt peripatetisch ist. Auffallend ist nur, dass er sich einer älteren Phase der peripatetischen Lehre angeschloßen hat. Die große Ethik β' 9—10, 5 (p. 1207 b, 20—23; 1208 a, 19) vertritt wohl noch den Standpunkt der Eudem. Ethik, doch ohne die Vereinigung *aller* Tugenden in der καλοκαγαθία als ihr wichtigstes Merkmal erkennen zu laßen. Aspasios [54]) und der Peripatetiker bei Stobaios II 147,22 (Wachsmuth) [55]) schränken die καλοκαγαθία aber schon auf die Summe der ethischen Tugenden ein. Sie haben offenbar die ältere peripatetische Lehre nicht als Konsequenz aus der aristotelischen angesehen, sondern als Widerspruch zur Gradabstufung der Seligkeit nach den Tugendgraden in der Nikomachischen Ethik.

Ein Widerspruch zwischen der Eudemischen und der Nikomachischen Ethik besteht übrigens nicht. In Eth. Nicom. κ' 8 p. 1178 b, 5 ff. wird ja ausdrücklich gesagt, daß der vollkommen Selige nach allen Tugenden handeln muss. Da der Weise nicht Gott ist, sondern nur das Göttliche in sich in den Mittelpunkt seines Lebens rückt, so kann er auf menschliche Betätigung nicht verzichten und kann nicht frei sein von äußerer menschlicher Gebundenheit. Daß nun der zur göttlichen Tätigkeit des Betrachtens Aufgestiegene im sittlichen Leben lasterhaft handelt, ist ebenso undenkbar, wie dass er ohne den Besitz der Lebensnotwendigkeiten sich spekulativ betätigen kann. Somit unterscheidet sich die Eudemische Ethik von der Nikomachischen nicht in der Beurteilung ihres Gegenstandes, sondern nur im Standpunkte, von dem aus sie ihn sieht. In der Eudemischen Ethik ist der Typus des Glückseligen das Gesehene, in der Nikomachischen der Begriff der Glückseligkeit.

Zu Z. 37—41] Die Einteilung der Tugenden an dieser Stelle ist, wie oben gesagt wurde, eine Dispositionsskizze des folgenden Hauptteiles der Rede 2,29 Boiss. [1])(152, 14 Boiss. [2])—27, 8 (168,17). Nach den Vorschriften der Lobrede, die für Marinos soweit maßgebend sein mußten, handelt jener Hauptteil über die Taten (πράξεις) des Proklos. Marinos bezieht in ihn aber auch die Abschnitte über Herkunft (γένος) und Erziehung (ἀνατροφή) ein. Die Dispositionsskizze wird nun entworfen nach den ***Graden der Tugenden***

(βαθμοὶ τῶν ἀρετῶν) [56]. Bei ihrer Bedeutung für die Rede des Marinos, deren Gerüst sie darstellen, erscheint es nötig, näher auf sie einzugehen.

Quellen (seit den Mittelplatonikern).

I. *Alkinoos* Διδασκαλικὸς τῶν Πλάτωνος δογμάτων Kap. XXX § 1—3 Dübner.

II. *Plotinos* Περὶ ἀρετῶν. Enn. II 1 (t. I p. 12—19 Müller).

III. *Porphyrios* Περὶ ἀρετῶν. «Ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά» Kap. 32 (p. 17,12—25,10 Mommert).

IV. *S. Aurelius Augustinus* De quantitate animae liber unus. Kap. XXXIII § 70—XXXVI § 81. Migne PL 32,1 col. 1073 sequ.

V. *Ambrosius Theodosius Macrobius* Comm. in somnium Scipionis I 8 § 3—11 Eyssenhardt [57].

VI. *Jamblichos* in den Zeugnissen des Ammonios. Comment. in Aristotelem graeca IV 5 p. 135, 12—32 Busse; des Olympiodoros Εἰς τὸν Πλάτωνος Φαίδωνα B § 141—142 (p. 114, 16—25 Norvin).

VII. *Proklos* Εἰς τὸν πρῶτον Ἀλκιβιάδην p. 400,36 - 401,17 Cousin.

VIII. *Marinos* Πρόκλος ἢ περὶ εὐδαιμονίας an der in Rede stehenden Stelle und sonst verstreut.

IX. *Damaskios* im Zeugnisse des Olympiodoros Εἰς τὸν Πλάτωνος Ἀλκιβιάδην p. 4,21—5,17 (vgl. p. 204, 12 ff.) Creuzer.

X. *Olympiodoros* im Phaidonkommentar, bes. B § 136—142 (p. 113, 14—114, 25 N.); A VIII 2—3 (p. 45,14—46,28); A IV 2—4 (p. 22,20—24,24); B § 165 (p. 120,29—121,8 N.); A I 5—6 (p. 3,19—4,27); im Alkibiades—Kommentar z. B. p. 142,16 ff. C.

XI. *Auctor Heerenii* Προλεγόμενα τῆς Πλάτωνος φιλοσοφίας 26 p. 219,37 ff. Hermann.

XII. *Simplikios* Ἐξήγησις εἰ τὸ Ἐπικτήτου Ἐγχειρίδιον p. 4ª—5ª. 2 Schweighaeuser.

Von diesen Quellen steht dem Marinos am Nächsten Olympiodoros im Phaidonkommentar B § 136—142 [58]. Als Grundlage der folgenden Ausführungen will ich nun die genannte Quellen-

stelle in Norvins Text einrücken und—um meine Auffassung der-
selben in möglichster Kürze bekannt zu machen—übersetzen.

"Οτι πρῶται τῶν ἀρετῶν αἱ φυσικαί, κοιναὶ πρὸς τὰ θηρία[59]), συμπεφυρ-
μέναι[60]) ταῖς κράσεσιν, ἐναντίαι ἀλλήλαις[61]) ὡς τὰ πολλά, ἢ μᾶλλον οὐ-
σαι τοῦ ζῴου, ἢ καὶ ἀπὸ τοῦ λόγου μὴ ἐμποδιζομένου ὑπό τινος δυσκρα-
σίας ἐκλάμπουσαι[62]), ἢ καὶ ἀπὸ προβιοτῆς[63]) γεγυμνασμέναι. περὶ δὲ τού-
των ἔν τε Πολιτικῷ φησὶν καὶ ἐν Νόμοις.
"Οτι αἱ ἠθικαὶ[64]) ὑπὲρ ταύτας, ἐθισμῷ[65]) καὶ ὀρθοδοξίᾳ[66]) τινὶ ἐγγινό-
μεναι, παίδων οὖσαι ἀρεταὶ ἀγομένων εὖ[67]) καὶ τῶν θηρίων ἐνίοις ὑπάρ-
χουσαι, τῶν κράσεων ὑπερανέχουσαι καὶ διὰ τοῦτο οὐκ ἐναντιούμεναι ἀλ-
λήλαις· ἃς παραδίδωσιν ἐν Νόμοις. εἰσὶ δὲ ὁμοῦ λόγου καὶ ἀλογίας[68]).
"Οτι τρίται ὑπὲρ ταύτας αἱ πολιτικαί, μόνου οὖσαι τοῦ λόγου· ἐπιστημο-
νικαὶ[69]) γάρ· ἀλλὰ λόγου κοσμοῦντος[70]) τὴν ἀλογίαν ὡς ὄργανον[71]) ἑαυ-
τοῦ, διὰ μὲν φρονήσεως[72]) τὸ γνωστικόν, διὰ δὲ ἀνδρίας τὸ θυμοειδές, τὸ
δὲ ἐπιθυμητικὸν σωφροσύνῃ, πάντα δὲ δικαιοσύνῃ, περὶ ὧν πλείω λέγει ἐν
Πολιτείᾳ[73]). αὗται δὲ καὶ ἀντακολουθοῦσιν[74]) ἀλλήλαις.
"Οτι ὑπὲρ ταύτας αἱ καθαρτικαί, τοῦ λόγου μόνου οὖσαι[75]) καὶ ἀπὸ τῶν
ἄλλων[76]) ἀναχωροῦντος εἰς ἑαυτὸν[77]) καὶ τὰ ὄργανα ῥιπτοῦντος ὡς μά-
ταια καὶ τὰς δι' ὀργάνων ἐνεργείας ἀναστέλλοντος[78]) ἀναλύουσαι τὴν ψυ-
χὴν ἀπὸ τῶν δεσμῶν[79]) τῆς γενέσεως[80])· ἃς διαφερόντως ἐνταῦθα[81])
παραδίδωσιν.
"Οτι πρὸ τούτων αἱ θεωρητικαί, τῆς ψυχῆς ἤδη καὶ ἑαυτὴν ἀφιείσης, μᾶλ-
λον δὲ τοῖς πρὸ αὐτῆς ἑαυτὴν προσαγούσης[82]) οὐ γνωστικῶς, ὡς ἂν οἰη-
θείη τις μόνον τὸ ὄνομα δηλοῦν, ἀλλὰ καὶ ὀρεκτικῶς[83])· οἷον γὰρ νοῦς
ἀντὶ ψυχῆς ἐπείγεται[84]) γενέσθαι, ὁ δὲ νοῦς ἅμα τὸ συναμφότερον. ἀντί-
στροφοι αὗται ταῖς πολιτικαῖς, ὡς ἐκεῖναι περὶ τὰ χείρω κατὰ λόγον ἐνερ-
γοῦσαι, αὗται περὶ τὰ κρείττω κατὰ νοῦν· ἃς παραδίδωσιν ἐν Θεαιτήτῳ·
"Οτι παραδειγματικαὶ ἀρεταὶ αἱ μηκέτι θεωρούσης τὸν νοῦν τῆς ψυχῆς—
τὸ γὰρ θεωρεῖν σὺν ἀποστάσει γίνεται—, ἀλλ' ἤδη στάσης ἐν τῷ νοῦν εἶ-
ναι κατὰ μέθεξιν[85]), ὅς ἐστι παράδειγμα πάντων[86])· διὸ καὶ αὗται παρα-
δειγματικαί, ὅτι προηγουμένως αὐτοῦ εἰσὶν τοῦ νοῦ αἱ ἀρεταί. ταύτας δὲ
προστίθησιν ὁ Ἰάμβλιχος ἐν τοῖς περὶ ἀρετῶν.
"Οτι εἰσὶ καὶ αἱ ἱερατικαὶ[87]) ἀρεταί, κατὰ τὸ θεοειδὲς ὑφιστάμεναι τῆς
ψυχῆς, ἀντιπαρήκουσαι πάσαις ταῖς εἰρημέναις οὐσιώδεσιν οὔσαις ἑνιαῖαί
γε ὑπάρχουσαι. καὶ ταύτας δὲ ὁ Ἰάμβλιχος ἐνδείκνυται, οἱ δὲ περὶ Πρόκλον
καὶ σαφέστερον.
«Die untersten Tugenden sind die *natürlichen*: sie sind ge-

meinsam mit den Tieren, vermengt mit den Temperamenten, meist mit einander unverträglich, indem sie entweder mehr animalischer Natur sind, oder auch aus der Vernunft hervorstrahlen, wenn sienicht durch eine Art schléchtes Temperament gehemmt wird, oder auch aus dem Vorleben geläufig sind. Über diese spricht er aber sowohl im Staatsmann, als auch in den Gesetzen. Über diesen stehen die *sittlichen*: durch Gewöhnung und eine Art Sinn für das Richtige erwachsen sie; sie eignen Kindern in guter Zucht und sind im Besitze mancher Tiere; über die Temperamente sind sie erhaben und daher sind sie mit einander nicht unvereinbar. Er übermittelt sie in den 'Gesetzen'. Sie gehören zugleich der Vernunft und der Unvernunft an.

An dritter Stelle über diesen stehen die *bürgerlichen* Tugenden, die der Vernunft allein engehören—sie sind ja auf Wissen gegründet—doch der Vernunft, die die Unvernunft als ihr Werkzeug lenkt: durch die Klugheit das Erkenntnisvermögen, durch die Tapferkeit den Mut, das Begehrungsvermögen aber durch die Enthaltsamkeit, alle durch die Gerechtigkeit. Über diese sagt Platon mehreres im 'Staat'. Diese aber stehen mit einander in Wechselwirkung. Über dieseu stehen die *reinigenden*: sie gehören der Vernunft allein an, wenn sie sich sowohl von dem Anderen auf sich selbst zurückzieht, als auch die Werkzeuge als nichtig wegwirft und die Tätigkeiten durch die Werkzeuge hemmt. Sie erlösen die Seele aus den Banden des Werdens. Diese übermittelt er vorzüglich hier (=im Phaidon). Vor diesen stehen die *betrachtenden* Tugenden: Sie gehören der Seele an, wenn sie nun auch sich selbst aufgibt, vielmehr sich dem vor ihr nähert, nicht erkennend, wie man meinen könnte, dass der Name nur besage, sondern auch begehrend: sie sehnt sich nämlich gleichsam, Geist statt Seele zu werden; der Geist aber ist beides zugleich. Diese sind Gegenstücke zu den bürgerlichen Tugenden: wie sich diese um das Schlechtere vernunftgemäß bemühen, so jene um das Bessere gemäß dem Geist. Diese überliefert Platon im Theaitetos.

Urbildliche Tugenden sind die der Seele angehörenden, wenn sie nicht mehr den Geist betrachtet—das Betrachten geschieht ja mit Abstand—, sondern wenn sie sich bereits im Stande des 'Geistseins duch Teilhaftigkeit' befinrdet. Der ist das Urbild von

allem. Daher sind auch diese Tugenden urbildlich, weil sie vorzüglich dem Geiste selbst angehören. Diese aber fügt Jamblichos in den Büchern 'Über die Tugenden' hinzu.
Es gibt aber auch die *priesterlichen* Tugenden, die im göttlichen Teile der Seele ihren Sitz haben und allen den genannten, die substantiell sind, gegenüberstehen, eben als einheitlich. Auch diese zeigt Jamblichos auf, die Schüler des Proklos aber deutlicher».

Bei dem Vergleiche dieser Darstellung der Tugendgrade mit der Dispositionsskizze des Marinos fällt wohl zunächst auf, daß Marinos den VII. Tugendgrad (Z. 39) gar nicht mit seinem eigentlichen Namen bezeichnet. Er weist nur in der Figur der ἀποσιώπησις[88]) auf ihn hin und berücksichtigt ihn — wie danach zu erwarten war — in der Ausführung selbst nicht. Die ἀποσιώπησις braucht man nun entweder, um das, was verschwiegen wird, zu *steigern*, oder um das Bekannte zu *übergehen*, oder endlich, um das Schandliche, oder in Missgunst Stehende oder uns irgendwie Lästige zu *verschweigen*. Hier kommt nur der dritte Fall in Betracht. Er ist dahin zu deuten, daß Marinos der Richtung des Jamblichos und Proklos ferner stand, als der mehr peripatetischen des Porphyrios. Er gehörte demnach nicht zu denjenigen Schülern des Proklos, von denen Olympiodor berichtete, daß sie die priesterlichen Tugenden noch genauer bestimmt hätten, als Jamblichos selbst. Daher hat auch Marinos dem Proklos jene Tugenden gar nicht zugeteilt und ihm demgemäss nur eine menschliche Seele zugesprochen, die über die θεουργικαὶ ἀρεταὶ — wie sie Jamblichos in übernatürlicher Weise genannt habe —, als höchsten Tugendgrad, nicht hinauskommen konnte[89]).

Diese θεουργικαὶ ἀρεταί, der VI. Tugendgrad bei Marinos finden bei Olympiodoros scheinbar keine Entsprechung. An ihrer Stelle nennt er die παραδειγματικαὶ ἀρεταί. Doch handelt es sich nur um einen Unterschied der Bezeichnung: die von Plotinos παραδειγματικαὶ genannten Tugenden heißen bei Jamblichos θεουργικαί. Es geht dies deutlich hervor aus Olympiodors Phaidonkommentar A VIII 2 p. 46,6 Norvin, wo beide Bezeichnungen als gleichbedeutend abwechseln[90]): «Plotinos aber behauptete, dass es noch einen anderen Tugendgrad außer diesen

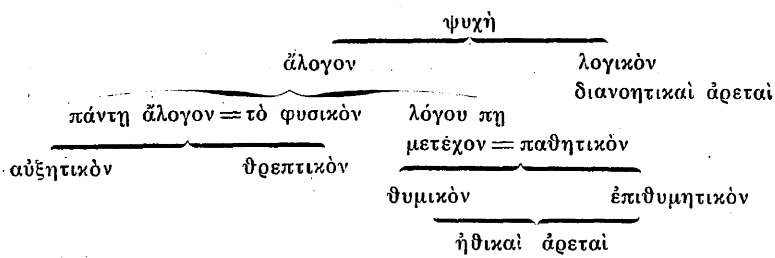
gebe, den der Urbilder (Ideen). Es gibt nämlich auch urbildliche Tugenden. Denn wie unser Auge vorher, wenn es vom Sonnenlichte erleuchtet wird, verschieden ist vom Erleuchtenden, als das, was Licht empfängt, später aber gewisse maßen sich ver*eint* und verbindet und gleichsam eins und sonnenartig wird, so wird auch unsere Seele Anfangs vom Geiste erleuchtet[91]) und betätigt sich gemäß den betrachtenden Tugenden und wird später gleichsam das, was das Erleuchtende ist und betätigt sich einsartig nach den urbildlichen Tugenden. Und so ist es Aufgabe der Philosophie, uns zum Geiste zu machen, der *göttlichen Betätigung* aber, uns mit dem Intelligiblen zu vereinen, so dass wir *in urbildlicher Weise* tätig sind[92]). Plotinos hat also den vor ihm bestehenden Tugendgraden den Grad der paradigmatischen Tugenden hinzugefügt, Jamblich aber nach der Betätigung durch θειασμοί, die seiner Schule ein eigentümliches Gepräge gibt, umgenannt. Er hat ihn der menschlichen Betätigung, der Plotin und Porphyrios weit engere Grenzen gesteckt hatten, eigentlich erschlossen.

Damit erscheint alles zur Jdentifikation der Tugendreihen des Olympiodoros und Marinos Nötige beigebracht. Es ist nun noch die Frage zu beantworten, *welchen Sinn die Gradabstufung der Tugenden hatte und in welcher Weise sie Marinos zum Grundrisse des Hauptteiles seines Nachrufes auf Proklos machte.*

Aristoteles hat—wie oben bemerkt—in der Nikomachischen Ethik κ' 7—9 zwei Grade von Glückseligkeit festgestellt je nach dem Leben, das sie krönten und je nach den Tugenden, die sich in diesem Leben auswirkten. Es muss also zwei Grade von Tugenden geben, die des νοῦς an erster und die sog. politischen Tugenden an zweiter Stelle. Die Charakteristik des νοῦς und der Tätigkeit, die ihm gemäß ist, gibt Aristoteles Eth. Nic. κ' 7 p. 1177 b 19 ff.[93]). Sie zeichnet sich durch *Wert* aus (σπουδῇ . . διαφέρειν δοκεῖ), weil sie 1) θεωρητικὴ ist' d. h. dem besten Seelenteile angehört, 2) nach keinem außer ihr liegenden Ziele trachtet, 3) ihre eigentümliche Lust besitzt, die durch Betätigung wächst, 4) in höchstem Muße selbstgenügsam ist, 5) frei von Geschäften ist, 6) nach Menschenmöglichkeit unerschöpflich ist. Aus diesen Eigenschaften leitet Aristoteles ab: 7) weil sie als getrennt von allem Menschlichen (1178 a 22) göttlich ist (1177b 30).

— Die praktischen Tugenden (κ′ 8 p. 1178 a 9) sind 1) menschlich; denn sie sind a) verknüpft mit den menschlichen Leidenschaften; b) werden sie betätigt im Verkehr der Menschen mit einander z. B. in Verträgen. 2) fehlt ihnen alles, was den νοῦς auszeichnet. Ja sie haben ihren Sitz sogar in der körperlichen Beschaffenheit (κ′ 8 p. 1178 a 14. ς′ 13 p. 1144 b 4). Diese graduelle Unterscheidung des göttlichen νοῦς und der menschlichen Tugenden des Handelns wird auch sonst in der Nikomach. Ethik vorausgesetzt und gelegentlich um einige Züge bereichert, die bei den peripatetischen Platonikern wieder begegnen.

1) Die psychologische Begründung der Tugendgrade, d. i. ihre Zurückführung auf die Seelenteile. Darauf beruht zuvörderst der Parallelismus der neuplatonischen Lehren von den Hypostasen und von den Tugendgraden. Aristoteles handelt darüber Eth. Nik. α′ 13 p. 1102 a 28—1103 a 10. Vgl. dazu Eth. Eudem. β′ 1 p. 1219 b 26—1220 a 13. Eth. Magn. α′ 5,1 p. 1185 b 3—8. Aspasios Comm. XIX 1 p. 35,6—36,21. Olympiodor Comm. XIX 2 p. 24,2 ff., Stobaios II 117,11—118,4 Wachsm.



Die Tugenden des *natürlichen* Seelenteiles, dessen Aufgabe Ernährung und Wachstum ist, kommen allen Lebewesen zu, sind also keine eigentümlich menschlichen. Das *pathetische* Seelenvermögen hat nur insoferne Teil an der Vernunft, als es der Vernunft im *vernünftigen* Seelenteil gehorcht. Die Tugenden des pathetischen Seelenteiles sind die sittlichen; sie müssen die Leidenschaften in angemessene Bahnen weisen. Im vernünftigen Seelenteile haben ihren Sitz die intellektuellen Tugenden, wie Weisheit und Klugheit. Somit sind die niederen Tugenden eine Einwirkung der Vernunft auf den unvernünftigen Seelenteil.

2) Die intellektuellen Tugenden, also die Tugenden höheren Grades, entspringen vorzüglich der Belehrung, da sie Wissenschaft sind, z. B. die Weisheit; die sittlichen Tugenden, also die

Tugenden niederen Grades, der Gewöhnung· Vgl. Eth. Nic. β′ 1 p. 1103 a 15; Aspasios Comm. XIX 1 p. 37, 12—22; Olympiodoros Comm. XIX 2 p. 26,4 ff; Stobaios II 118,2 f.

3) Auch die natürlichen Tugenden kennt Aristoteles. Vgl. Eth. Nic. ϛ′ 13 p. 1144 b 1 ff. und dazu Eustratios Comm. XX 396,12 ff. Eth. Magn. p. 1197 b 36 ff. Von Natur aus sind in allen gewisermaßen Tugenden vorhanden: vernunftlose Neigungen z. B. zur Tapferkeit, Gerechtigkeit u. s. w. Sie sind auch Kindern und Tieren eigen. Mit Ausnahme der φρόνησις (Klugheit), bei der die natürliche Neigung δεινότης (Gewandtheit) heißt, tragen sie dieselben Namen, wie die eigentlichen Tugenden (κύριαι ἀρεταί). Aristoteles stellt sie tief unter die sittlichen Tugenden. In der großen Ethik wird aber ausdrücklich gesagt, dass die eigentlichen Tugenden ihrer als Grundbestandteile bedürfen und diese peripatetische Lehrmeinung ist nach den Ausführungen der Nikom. Ethik zweifellos auch für Aristoteles anzunehmen.

Aristoteles hat somit *drei Tugendgrade* aufgestellt: 1) *natürliche,* 2) *sittliche,* 3) *theoretische* Tugenden. Diese Anfänge zu einer Rangabstufung der Tugenden wurden, soviel ich sehe, von den älteren **Stoikern** nicht fortgebildet. Ihre Anschauung, dass die natürliche Anlage zur Tugend (προκοπὴ) den Tugendjünger aus der Untugend nicht herausführe[94], war ja der Annahme von Tugendgraden äußerst ungünstig[95].

Der **Mittelplatonismus,** von dem der Neuplatonismus ausging, zeigt uns dagegen am Beispiele des Alkinoos unverändert das aus Aristoteles gewonnene Bild. So kennt Alkinoos *natürliche* Tugenden, die er gleichsam gute Anlagen, d. i. Beförderungen der Tugend nennt (οἷον εὐφυΐαι καὶ προκοπαὶ πρὸς ταύτην)[96]. Die Identität dieser προκοπαὶ mit den natürlichen Tugenden des Aristoteles sichert das Zeugnis des Simplikios[97]: «Die Stoiker... erklärten, die gute Anlage zu den Tugenden sei von Natur aus gegeben; diese nannten auch die Peripatetiker natürliche Tugend». Die sittlichen, im παθητικὸν lokalisierten, Tugenden des Aristoteles heißen bei ihm ἑπόμεναι (Kap. 30 3 p. 254,10); die intellektuellen, die unser mittelplatonischer Gewährsmann, gleich Aristoteles ins λογιστικὸν verlegt: ἡγούμεναι (p. 254,8). Diese Terminologie, zweifellos eine peripatetische Umdeutung stoischer Kunstwörter, ist ganz dazu gemacht, den Rangunterschied der Tu-

gendklassen sichtbarer werden zu lassen, als er durch die aristotelischen Bezeichnungen geworden war.

Wir haben aber auch noch durch Stobaios II 51,2 schwache Kunde, von einer peripatetischen Tugendlehre, die eine gegen unseren Aristoteles um einen Tugendgrad erweiterte Reihe zeigt. Statt der sittlichen Tugenden des Aristoteles erscheinen daselbst ἠθικαὶ und dann πρακτικαὶ ἀρεταί. Diese Bezeichnungen lassen an den Unterschied denken, wie er zwischen ἐπιτηδεύματα und πράξεις in der Lobrede besteht. Wirklich decken sich in der Rede des Marinos auf Proklos ἠθικαὶ ἀρεταὶ und ἐπιτηδεύματα [98], während mit den πολιτικαὶ ἀρεταὶ die πράξεις des Proklos beginnen. Bestimmtere Nachricht über diese neuen Tugendklassen ist aber wohl erst aus den theoretischen Äußerungen des Marinos, Olympiodoros und Simplikios zu erlangen. Bei ihnen allen werden nämlich von den ἠθικαὶ die πολιτικαὶ ἀρεταὶ unterschieden, die man mit den πρακτικαὶ ἀρεταὶ jenes Peripatetikers ineinssetzen müßte [99].

Aristoteles hatte seine sittlichen Tugenden vom Wissen ausgenommen und auf die Gewöhnung beschränkt, während er die Lehrbarkeit und somit das Wissen seinen intellektuellen Tugenden vorbehielt. Dagegen hatten sich die Stoiker gewendet, die für alle Tugenden Lehrbarkeit und damit das theoretische Wissen über sie gefordert hatten. Einer solchen Forderung konnte für die sittlichen Tugenden des Aristoteles nicht gut widersprochen werden, weil sonst die Ethik als μέθοδος, wenn sie die praktischen Ziele wirklich verfolgt, die Aristoteles wiederholt für sie beansprttucht, einen Widerspruch zu sich selbst bedeutete. Diese Schwierigkeit haben nun die genannten Neuplatoniker, aber gewiß nicht ohne Vorläufer unter den Peripatetikern, dadurch behoben, daß sie die sittlichen Tugenden des Aristoteles in zwei Klassen teilten, in sittliche und bürgerliche; und zwar stellten sie die bürgerlichen ganz zu den vernünftigen und behielten für die sittlichen die Gewöhnung bei. Bei Simplikios [100] der dem Aristoteles näher steht, als die beiden anderen Neuplatoniker, werden indes die sittlichen und die bürgerlichen Tugenden nicht scharf von einander geschieden. Für beide gilt die Vernunft (λόγος). Der Mensch, dem diese Tugenden nach Simplikios zukommen, achtet darauf, dass seine vernünftige Seele so lebe, wie sie von Natur aus ist: den Körper beherrschend und ihn über-

ragend und ihn nicht als beigeordneten Teil, sondern als Werkzeug brauchend.

Schon Aristoteles hatte den Aufstieg zur theoretischen Tätigkeit des νοῦς als das erstrebenswerte Ziel dargestellt. Die Bemühungen der Folgezeit richteten sich nun immer ausschließlicher darauf, den Übergang vom tätigen zum betrachtenden Leben zu gewinnen. Bei diesen Bemühungen mussten sich die platonischen Philosophen der Lehre ihres Meisters im Phaidon (67 A) erinnern, dass wir in diesem Leben dem Wissen ganz nahe kommen werden (ἐγγυτάτω ἐσόμεθα τοῦ εἰδέναι), wenn wir so wenig als möglich und nicht anders, als im äußersten Notfalle, mit dem Körper Gemeinschaft pflegen, uns auch nicht von seiner Natur erfüllen lassen, sonderen rein von ihm sind (ἀλλὰ καθαρεύωμεν ἀπ' αὐτοῦ), bis uns die Gottheit von ihm befreit. Denn unerlaubt ist es, dass der Unreine Reines berühre [101]), was erkenntnistheoretisch soviel besagt, wie: Gleiches könne nur durch Gleiches erkannt werden [102]). Diese Erwägungen wurden von Platon (67 C) zu einer bilderreichen Charakteristik des Begriffes κάθαρσις zusammengefasst, die allen späteren Platonikern vorschwebte.

Es liegt im Wesen der Reinigung, den Übergang von einem Zustande in einen anderen darzustellen. Sie trägt also die Bestimmung dazu in sich, in einer Entwicklungsreihe, in einer Stufenleiter zu erscheinen, die von einem Ausgangspunkte zu einem Ziele führt. Sa lag der Gedanke nahe genug, den Begriff der Reinigung mit dem Begriffe der Tugend zu verbinden und die Tugenden der Reinigung an derjenigen Stelle zwischen die vorhandenen aristotelischen Tugendgrade einzuschieben, die Platon im Phaidon divinatorisch zu bezeichnen schien: vor dem Wissen, d. i. *vor* den theoretischen und damit *nach* den sittlichen und bürgerlichen Tugenden. Das hat zuerst **Plotinos** getan, wie ich später zeigen will. Zu diesem Beginnen ist er aber nicht durch den platonischen Phaidon allein angeregt worden. Die Platoniker vor ihm haben schon den Übergangscharakter der κάθαρσις erkannt und sich durch denselben zur Bildung verschiedener Stufenleitern anregen lassen; nur dass es keinem beikam, die Reihen aus Tugenden zu bilden. Methodisch betrachtet ist also Plotins Unternehmen eines unter vielen ähnlichen. Nur die

glückliche Wahl des Substrates hat ihm eine so hohe Bedeutung verschafft.

Der älteste Versuch, die κάθαρσις zur Reihenbildung auszunützen, stammt wohl von Philon aus Larisa, dem Begründer der vierten Richtung in der Akademie und dem Lehrer Ciceros im Jahre 88 v. Chr. Ich wage eine solche Behauptung, obwohl unsere doxographische Überlieferung an Dürftigkeit kaum mehr überboten werden kann, weil bei Philon aus Larisa [103]) der Stufengedanke erst ganz schüchtern hervortritt. Mehr Rücksichten des Schulbedarfes, als den Regeln der Logik folgend teilte Philon das Gebiet der Sittenlehre in 6 (richtiger in 4) Teilgebiete, und zwar: 1) in das der Aneiferung zur Tugend (προτρεπτικός); 2) in die Güterlehre (περὶ ἀγαθῶν καὶ κακιῶν); 3) in die Lehre über die Ziele der Philosophie (περὶ τελῶν) d. i. in die Lehre von der Glückseligkeit, als dem obersten Ziele; 4) in das Gebiet von den Lebensformen (περὶ βίων), deren es zwei gibt: das Einzeln—(ἴδιος), das Gemeinschaftsleben (κοινός); 5) in die Lehre über das letztere, das öffentliches Leben (πολιτικὸς) heißt. Diesem widmete Philon wegen seines Umfanges und seiner Bedeutung einen eigenen Abschnitt, obwohl es im vorhergehenden Teile hätte behandelt werden müssen. Dazu tritt 6) die Popularethik [104]), die im Gegensatze zur zusammenhängenden Darstellung in den früheren Gebieten aus lose neben einander gestellten Lebensregeln (ὑποθῆκαι) besteht. Gemeint sind Sentenzensammlungen, wie Hesiods Werke und Tage, Theognis, das den Namen des Isokrates borgende Schriftchen an Demonikos, die Pythagoras beigelegten goldenen Worte [105]), das Handbüchlein des Epiktet [106]) und aus neuplatonischer Zeit der Regentenspiegel des Sopatros [107]). Die Darstellung des ersten Punktes ist nicht wenig unklar. Doch liegt die Verwirrung zweifellos nicht an der Überlieferung, sondern am Epitomator des Originales, muss also textlich bewahrt werden. Zum besseren Verständnisse füge ich hier meinen, der Überlieferung möglichst folgenden, Text und eine Übersetzung ein.

Text (Stobaios II 39,24 W.):

Ἐοικέναι δή φησι τὸν φιλόσοφον ἰατρῷ· καθάπερ οὖν ἔργον ἰατροῦ πρῶτον μὲν πεῖσαι τὸν κάμνοντα παραδέξασθαι τὴν θεραπείαν, δεύτερον δὲ τοὺς τῶν ἀντισυμβουλευόντων λόγους ὑφελέσθαι, οὕτως καὶ τοῦ φιλο-

σόφου. κεῖται τοίνυν ἑκάτερον τούτων ἐν τῷ προσαγορευομένῳ προτρεπτικῷ λόγῳ· ἔστι γὰρ ὁ προτρεπτικὸς ὁ παρορμῶν ἐπὶ τὴν ἀρετήν. τούτου δ' ὁ μὲν ἐνδείκνυται τὸ μεγαλωφελὲς αὐτῆς, ὁ δὲ τοὺς ἀνασκευάζοντας ἢ κατηγοροῦντας ἢ πως ἄλλως κακοηθιζομένους τὴν φιλοσοφίαν ἀπελέγχει. δεύτερος δὲ μετὰ τοῦτον ὁ πρὸς τὴν ἰατρικὴν ἀναλογίαν δευτέραν ἔχων τάξιν. ὡς γὰρ ἰατροῦ μετὰ τὸ πεῖσαι παραδέξασθαι τὴν θεραπείαν τὸ προσάγειν ἐστὶ ταύτην — τοῦ μὲν θεραπευτικοῦ τὰ μὲν ἐν τῷ προεκκομίσαι τὰ νοσοποιὰ τῶν αἰτίων, τὰ δ' ἐν τῷ τὰ παρασκευαστικὰ τῆς ὑγείας ἐνθεῖναι —, οὕτως αὖ κἀπὶ τῆς ἐπιστήμης ἔχει· μετὰ γὰρ τὰ προτρεπτικὰ πειρᾶται τὰ θεραπευτικὰ προσάγειν, ἐφ' ἃ ⟨καὶ⟩ δι' ἃ τοῖς παρορμητικοῖς κέχρηται διμερῶς· τὸ μὲν γὰρ ὑπεξαιρετικὸν τῶν ψευδῶς γεγενημένων δοξῶν, δι' ἃς τὰ κριτήρια νοσοποιεῖται τῆς ψυχῆς, προσάγει λόγον, τὸν δὲ τῶν ὑγιῶς ἐχουσῶν ἐνθετικόν. δεύτερος οὖν ὁ περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν τόπος, ἐφ' ὃν καὶ δι' ὃν ἡ προτροπή. τῷ δὲ τρίτῳ πάλιν ὁ τρίτος ἀναλογήσει. καὶ γὰρ τῇ ἰατρικῇ σπουδὴ πᾶσα περὶ τὸ τέλος, τοῦτο δ' ἦν ὑγεία, καὶ τῇ φιλοσοφίᾳ περὶ τὴν εὐδαιμονίαν. συνάπτεται δὲ τῷ περὶ τελῶν λόγῳ λόγος περὶ βίων. ἐπὶ γάρ τε τῆς ἰατρικῆς οὐκ ἀρκεῖ τὴν ὑγείαν ἐμποιῆσαι, χρεία δὲ καὶ τοῦ παρασχεῖν παραγγέλματα περὶ τῆς ὑγείας, οἷς προσέχοντες τὸν νοῦν τὴν εὐεξίαν τοῦ σώματος διαφυλάξουσι· καὶ δὴ κἀπὶ τοῦ βίου θεωρημάτων τινῶν ἐστι χρεία, δι' ὧν ἡ φυλακὴ γενήσεται τοῦ τέλους. διττὸς δὲ καὶ ὁ περὶ βίων λόγος, ὁ μὲν ἴδιος, ὁ δὲ κοινὸς ὤν· τὸν μὲν κτλ.

3 τῶν om. F (=Neapolit. Borbon. III D 15, n. 299 Cyrilli, saec XIV) / **7** κακοηθιζόμενος (η ex ει) P(aris. 2129 saec. XV)] κακοειθιζομένους F / **10** ἐν post μὲν add. P² / **11** αἰτίων P] αἰτιῶν F / τῷ π. P¹ / **13** ἐφ' ἃ διὰ F P cf. l. **17** / τῆς παρ' ὁρμητικῆς P / **16** αἰσθητικὸν P / **20** ὑγίαν P /

Übersetzung: «Er sagt also, daß der Philosoph dem Arzte gleiche. Wie es nun Aufgabe des Arztes ist, zuerst den Kranken zu bewegen, sich behandeln zu lassen, zweitens die Reden der dagegen Ratenden abzuführen, so auch des Philosophen. So besteht diese (=Aufgabe) nun in beiden Fällen in der sogenannten ermunternden Rede. Die ermunternde Rede ist ja die zur Tugend anspornende. Diese beweist einerseits den großen Nutzen derselben (=der Tugend), andererseits widerlegt sie diejenigen, welche die Philosophie umstoßen oder tadeln oder sonstwie schlecht machen. An zweiter Stelle nach diesem kommt der (Gesichtspunkt), der gemäß der Analogie zum Arzte die

zweite Stelle einnimmt. Wie es nämlich dem Arzte obliegt, nach seinem Zureden zur Behandlung diese anzuwenden — das Geschäft des Behandelnden (=Arztes) fürwahr besteht einerseits darin, vorerst die Krankheitsbewirkenden Erreger hinauszuschaffen, andererseits darin, das Gesundheitbewirkende hineinzubringen —, ebenso verhält es sich wieder mit dem Wissen. Denn nach den Anspornungsmitteln sucht er (=der Philosoph) die behandelnden anzuwenden, für die und mit Hilfe derer er die ermunternden Reden in zweifacher Richtung zu gebrauchen pflegt: einerseits wendet er nämlich die Rede an, welche die falsch gewordenen Meinungen, durch die das Beurteilungsvermögen der Seele krank gemacht wird, entfernt, andererseits die Rede, die die gesunden (Meinungen) einpflanzt. Der zweite Gesichtspunkt, zu dem und durch den die Aneiferung erfolgt, ist nun der über Güter und Übel. Dem dritten aber entspricht wieder der dritte. Denn wie die Medizin ihr ganzes Streben auf das Ziel richtet – das aber ist Gesundheit—so auch die Philosophie auf die Glückseligkeit. An die Darstellung über die Ziele schließt aber die Darstellung über die Lebensformen. Denn auch bei der Heilkunst genügt es nicht, die Gesundheit hervorzurufen, sondern es besteht auch das Bedürfnis, Regeln zu geben über die Gesundheit, auf die wir merken und so das Wohlbefinden des Körpers erhalten werden. Und so braucht's denn auch beim Leben gewisser Grundsätze, vermöge deren die Einhaltung des Zieles erfolgen wird. Die Lehre über die Lebensformen ist aber zweifach: die eine ist einzeln, die andere gemeinschaftlich.»

Philon scheint mir nach Analogie der Tätigkeit des Arztes zwei Stufen des philosophischen Unterrichtes zu unterscheiden; und zwar besteht die *erste* (ὑπεξαιρετικόν) in der Entfernung der falsch gewordenen, d. i. der verfälschten Meinungen, die die Seele verwirren — verfälscht oder falsch *geworden* deshalb, weil sie vor dem Niedersteigen der Seele in den Körper, also im vorkörperlichen Seelenleben, richtig waren; die *zweite* (ἐνθετικόν) darin, dass in die Seele durch Beibringung sachlich bestimmter Lehren richtige Meinungen hineingelegt werden sollen. Das hat die Güterlehre zu besorgen. Die erste Stufe aber wird dargestellt durch den προτρεπτικός im engeren Sinne, der sein Ziel auf zwei Wegen

erreicht. Einmal positiv, indem er den Nutzen der Tugend beweist — ein eisagogischer Gesichtspunkt, den — so viel ich sehe — zuerst Aristoteles vor systematischen Darstellungen ganzer Gebiete regelmäßig berücksichtigt hat[107a]. Das andere Mal negativ, indem er die Widersacher der Philosophie widerlegt[108]. — Das einzige Beispiel, das sich aus der Antike für eine solche Eröffnung eines philosophischen Lehrganges erhalten hat, liegt vor im προτρεπτικὸς ἐπὶ φιλοσοφίαν des Jamblichos. Er bildet das 2. Buch in dessen Συναγωγὴ τῶν Πυθαγορείων δογμάτων, also in seiner Gesamtdarstellung der pythagoreischen Lehre. Das erste Buch hat die Biographie des Pythagoras enthalten; mit dem zweiten wendet sich Jamblichos der Lehre dieses Alten zu. Auch die zweite Stufe bei Philon hat noch vorbereitenden Charakter. Auch sie rechnet er ja zu den παρορμητικά. Deren Funktion ist verwickelt. Als eigentliche προτρεπτικὰ sind sie *für* die zweite Stufe da, d. i. zur Vorbereitung auf sie. Als θεραπευτικὰ wirken sie *durch* die Lehren des zweiten Grades, führen somit die Vorbereitung zur seelischen Gesundheit mit ihrer Hilfe zu Ende. Also auch hier das vorhin beobachtete negative und positive Verfahren. Ihr Ineinandergreifen auf der ersten und zweiten Stufe läßt sich vielleicht folgendermaßen veranschaulichen:

παρορμητικά

negativ: ὑπεξαιρετικὸν (1. Stufe — *positiv*: ἐνθετικὸν (2. Stufe)

positiv: Beweis des Nutzens der Tugend — *negativ*: Widerlegung der Widersacher der Philosophie.

Die dritte Stufe enthält dann den selbständigen Kern: die Ziellehre. Hierher haben die späteren Platoniker die ὁμοίωσις τῷ θεῷ verlegt. Was folgt, ist Anhang; ja man fühlt sich fast versucht zu sagen: Abstieg in die Welt des Handelns. 3) und 4) bilden nur eine aus Bequemlichkeit in zwei Abteilungen zerlegte Stufe: die der bürgerlichen Tugenden auf der späteren Tugendleiter. Den 6. Teil hat Philon nur entschuldigend anzuhängen gewagt. Er hatte Ariston von Chios vor Augen, der diesen Abschnitt als *Ammen- und Hofmeisterweisheit* aus der wissenschaftlichen Sittenlehre verbannte. Dass man ihn mit den

sittlichen Tugenden der späteren Peripatetiker, des Marinos, Olympiodoros und Simplikios in Parallele stellen muss, kann danach nicht zweifelhaft sein. So entspricht also der 3. Teil der philonischen Ethik den betrachtenden Tugenden, während der erste den Tugenden der sich reinigenden Seele und der zweite denen der gereinigten Seele analog ist. Bemerkt muss nur werden, daß die Bezeichnung κάθαρσις bei Philon noch nicht erscheint; daß dieser Teil der Sittenlehre also noch nicht durch die berühmte Phaidonstelle gedeckt wird.

Das ist geschehen im Schlussteile der Vorrede des Mittelplatonikers Albinos zu den platonischen Schriften. Es kann aber kein Zweifal walten, dass Albinos außerdem die Gliederung der Sittenlehre durch den Larisäer Philon vor Augen hatte. Albinos wollte durch eine entsprechende Gruppierung der platonischen Dialoge aus ihnen selbst ein geschlossenes System der platonischen Philosophie (Physik, Ethik, Logik) hervorgehen lassen. Die Vorbedingung für sein Unternehmen war, dass der philosophische Unterricht bereits ganz in den Bahnen sich bewegte, in denen er bei den Neuplatonikern lief: dass er fast ausschliesslich Exegese geworden war. So gedachte unser Philosoph die wundeste Stelle des Platonismus zu heilen. Die platonische Richtung war ja gegen alle jüngeren Schulen ins Hintertreffen geraten, weil Platon kein philosophisches System erarbeitet hatte. So wurde die Akademie zunächst in den Schmollwinkel der Skepsis getrieben und musste noch Aufgabe ihrer unfruchtbaren Reserve so große Anleihen im Peripatos und in der Stoa machen, dass das eigentümliche Gepräge des Platonismus stark abblasste. Das Mittel des Albinos hat Porphyrios noch bei Plotinos in Anwendung gebracht, um schon durch die Anordnung der Schriften in der Ausgabe sie als Bausteine eines geschlossenen und vollständigen Systems erscheinen zu lassen, was sie nicht waren. Ähnlich bezieht sich noch Olympiodoros in der oben ausgehobenen Stelle für jeden Tugendgrad auf platonische Dialoge.

Die Gruppierung der platonischen Schriften durch Albinos erfolgte nun nach dem Muster der Einteilung des ethischen Gebietes beim Larisäer. Dabei hatte Albinos die Schwierigkeit zu überwinden, dass er das Gesamtgebiet der platonischen Spekulation in die Abteilungen bringen musste, die bei Philon zur

Aufnahme des Inhaltes der Ethik bestimmt waren Um das systematische Gefüge sinnfälliger zu machen, ordnete Albinos nicht einzelne Dialoge, sondern Dialoggruppen in die Fächer des philonischen Systemes. Auf diese Arten hatte er schon im 3. Kap. seines Πρόλογος, ähnlich dem Platoniker bei Diogenes Laertios III 49 (l. 483 squ. ed. Basil. 1907), die platonischen Dialoge zurückgeführt.

Bevor ich die Übereinstimmung des Albinos mit dem Larisäer Philon auseinandersetze, schalte ich hier den Text und die Übersetzung des betreffenden Albinosabschnittes ein.

T e x t [109]):

Εἰ[110]) δέ τις καὶ ἐν κεφαλαίῳ[111]) δύναιτ' ἂν κατιδεῖν τὴν προσήκουσαν [3r] τάξιν τῶν διαλόγων τῇ κατὰ Πλάτωνα διδασκαλίᾳ, τῷ τὰ Πλάτωνος αἱρουμένῳ[112]) — ἀναγκαίου γὰρ ὄντος θεατὰς γενέσθαι καὶ τῆς ἑαυτοῦ ψυχῆς καὶ τῶν θείων καὶ τῶν θεῶν αὐτῶν, καὶ τοῦ καλλίστου νοῦ τυχεῖν — δεῖ πρῶτον μὲν ἐκκαθᾶραι τὰς ψευδεῖς δόξας[113]) τῶν ὑπολήψεων[114]). οὐδὲ γὰρ οἱ ἰατροὶ νενομίκασι[115]) πρότερον[116]) τῆς προσφερομένης τροφῆς ἀπολαῦσαι τὸ σῶμα δύνασθαι, εἰ μὴ τὰ ἐμποδίζοντα ἐν τούτῳ τις ἐκβάλοι[117]). μετὰ δὲ τὸ ἐκκαθᾶραι ἐπεγείρειν[118]) καὶ προκαλεῖσθαι δεῖ τὰς φυσικὰς ἐννοίας[119]) καὶ ταύτας ἐκκαθαίρειν καὶ εὐκρινεῖς ἀποφαίνειν ὡς ἀρχάς. ἐπὶ τούτοις ὡς προκατεσκευασμένης τῆς ψυχῆς δεῖ αὐτῇ τὰ οἰκεῖα[120]) ἐμποιεῖν δόγματα, καθ' ἃ τελειοῦται· ταῦτα δέ ἐστι φυσικὰ καὶ θεολογικὰ καὶ τὰ ἠθικὰ καὶ πολιτικά· ἵνα τὰ δόγματα μένῃ ἐν τῇ ψυχῇ ἀναπόδραστα, δεήσει αὐτὰ δεθῆναι[121]) τῷ τῆς αἰτίας λογισμῷ, ἵνα τις βεβαίως ἔχῃ τοῦ προκειμένου σκοποῦ. ἐπὶ τούτοις δεῖ πεπορίσθαι τὸ ἀπαραλόγιστον, ἵνα μὴ ὑπό τινος σοφιστοῦ παρενεχθέντες τρέψωμεν ἐπὶ τὰ χείρω τὴν ἑαυτῶν ἕξιν[122]). — ἵν' οὖν ἐκβάλωμεν τὰς ψευδεῖς δόξας, δεήσει ἐντυγχάνειν Πλάτωνος τοῖς τοῦ πειραστικοῦ χαρακτῆρος διαλόγοις ἔχουσι τὸ ἐλεγκτικὸν καὶ τὸ λεγόμενον καθαρτικόν. ἵνα δέ τις τὰς φυσικὰς ἐννοίας εἰς φῶς προκαλέσαιτο, τοῖς τοῦ μαιευτικοῦ χαρακτῆρος διαλόγοις δεήσει ἐντυγχάνειν· τοῦτο γάρ ἐστιν αὐτῶν ἴδιον. ἵνα δέ τις τὰ οἰκεῖα δόγματα παραλάβῃ, τοῖς τοῦ ὑφηγητικοῦ χαρακτῆρος διαλόγοις δεήσει ἐντυγχάνειν· τοῦτο γάρ ἐστιν αὐτῶν ἴδιον, εἴ γε ἐν τούτοις ἐστὶ μὲν τὰ φυσικὰ δόγματα, ἐστὶ δὲ καὶ τὰ ἠθικὰ καὶ τὰ πολιτικὰ καὶ οἰκονομικά, ὧν τὰ μὲν ἐπὶ θεωρίαν καὶ τὸν θεωρητικὸν βίον ἔχει τὴν ἀναφοράν, τὰ δὲ ἐπὶ πρᾶξιν καὶ τὸν πρακτικὸν βίον, ἄμφω δὲ ταῦτα ἐπὶ τῷ ὁμοιωθῆναι θεῷ· ἵνα δὲ τὰ δεθέντα[123]) ἄφυκτα ἡμῖν ὑπάρχῃ, τοῖς τοῦ λογικοῦ [3v] χαρακτῆρος διαλόγοις ὄντος καὶ αὐτοῦ ζητητικοῦ δεήσε

ἐντυγχάνειν· ἔχουσι γὰρ τάς τε διαιρετικὰς καὶ ὁριστικὰς μεθόδους καὶ πρὸς ἀναλυτικὰς καὶ συλλογιστικάς, δι' ὧν τὰ μὲν ἀληθῆ ἀποδείκνυται, τὰ δὲ ψευδῆ ἐλέγχεται. πρὸς δὲ τούτοις ἐπεὶ δεῖ καὶ ἀπαραλογίστους ὑπὸ σοφιστῶν εἶναι, τοῖς τοῦ ἐπιδεικτικοῦ καὶ ἀνατρεπτικοῦ χαρακτῆρος διαλόγοις ἐντευξόμεθα, ἐν οἷς ἔστιν ἐκμαθεῖν, ὅπως τε δεῖ ἐπαΐειν τῶν σοφιστῶν καὶ ὅπως αὐτοῖς καὶ ὅντινα τρόπον προσφέρεσθαι κακουργοῦσι περὶ τοὺς λόγους.

1 Εἰ Π] ἔ⟨τ⟩ι Schneider Hermann Dübner Freudenthal Sturm / ἐν κεφαλα margine abscisso perierunt W / **5** πρῶτον μὲν WSLo] πρῶτον β Va / ἐκκαθᾶραι M C] ἐκκαθάραι WSLo Vb ἐκκαθαραι Va / **8** ἐκβάλλοι S / ἐκκαθᾶραι MC Va] ἐκκαθάραι WSLo Vb / **10** τούτοις καὶ ὡς C / **12** ἠθικὰ W / **13** αὐτὰ δεθῆναι Hermann cf. l. **26**] ἀποδοθῆναι Π / **14** λογισμοῦ Va / ἔχῃ α] ἔχηται β / **16** ἐκβάλλωμεν S / **21** παραβάλη (λ β supra). WLo παραβάλλη (λάβη supra); S παραλάβη. C / ἵνα — **20** ἴδιον om. M; in marg. C / **22** ἔστι μὲν τὰ α Vb] ἔστι τὰ μὲν MC **23** ἔστι δὲ Π / **28** ὁριστικὰς καὶ διαιρετικὰς S / **29** πρὸσ, WLo πρὸς S Va] πρός γε β / **30** ἐπεὶ δεῖ α Vb (δεῖ e δὴ W)] ἐπειδὴ MC / **31** ἀνατρεπτικοῦ α] ἀποτρεπτικοῦ β; πο erasae C / **32** ἐστὶν W] ἔστιν cet. / τὲ WSMC] τε cet.

Übersetzung: «Sollte man aber auch im Stande sein, die dem platonischen Unterrichte entsprechende Reihenfolge der Dialoge im Allgemeinen zu betrachten, so muss der Platoniker — da es ja notwendig ist, Betrachter zu werden sowohl der eigenen Seele, als auch des Göttlichen, als auch der Götter selbst und zu dem ganz edlen Geiste zu gelangen — (1) zuerst die falschen Meinungen unter den Annahmen ausmerzen; auch die Aerzte sind ja nicht der Ansicht, dass der Körper die Nahrung, die zugeführt wird, verdauen könne, wenn man nicht zuvor das im Wege Stehende [=die Abfallstoffe] in ihm ausscheidet. Nach der Reinigung aber muss man (2) die natürlichen Gedanken wecken und hervorrufen und auch sie reinigen und klar machen, wie Prinzipien. (3) Danach muss man in Erwägung, dass die Seele vorbereitet sie ihr die gehörigen Lehren beibringen, auf Grund welcher sie vollkommen wird; die aber sind die physikalischen und metaphysischen und die sittlichen und bürgerlichen. Damit die Lehren in der Seele unentrinnbar festsitzen, müssen sie (4) durch die Erwägung des Grundes gebunden werden, damit man am gesteckten Ziele festhalte. Danach muss man sich (5) die Sicherheit gegen Trugschlüsse verschaffen, damit wir nicht, von irgendeinem Sophisten irregeführt, unsre Eignung zum Schlechten

wenden. — Damit wir also (1) die falschen Meinungen abwerfen, wird es nötig sein, die platonischen Dialoge der prüfenden Form zu lessen, die die Widerlegungs — und die sogenannte Reinigungsgabe besitzen. Damit man aber (2) die natürlichen Gedanken ans Licht bringe, wird man die Dialoge der entbindenden Form lesen müssen; denn dies ist ihnen eigen. Damit man aber (3) die gehörigen Lehren empfange, wird es nötig sein, die Dialoge der unterweisenden Art zu lesen; denn dies ist ihnen eigen, wenn anders in denselben teils die physikalischen, teils die sittlichen und die bürgerlichen und privatwirtschaftlichen (Lehren) enthalten sind. Von denen sind die einen auf die Betrachtung und das betrachtende Leben, die anderen auf die Betätigung und das tätige Leben gerichtet, sie beide aber auf die Angleichung an Gott. Damit uns aber (4) das Gebundene unverlierbar bleibt, wird es nötig sein, die Dialoge der logischen Art, die auch selbst untersuchend ist, zu lesen. Sie enthalten nämlich sowohl die Verfahren der Einteilung, wie auch der Begriffsbestimmung und außerdem der Analyse und des Vernunftschlusses, durch die das Wahre bewiesen, das Falsche hingegen widerlegt wird. Da wir aber (5) überdies auch nicht durch die Sophisten irreführbar sein dürfen, so werden wir die Dialoge der dartuenden und umstoßenden Art lesen, in denen zu lernen ist, sowohl wie man auf die Sophisten hören (=respondieren), als auch wie und auf welche Weise man ihnen entgegentreten (=opponieren) muss, wenn sie ihre rednerischen Kniffe in Anwendung bringen».

Die erste Stufe bei Albinos (Z. 5—8 meines Textes) entspricht nun dem ersten Teile der Ethik beim Larisäer, also dem προτρεπτικός=ὑπεξαιρετικόν (Z. 14 f.; 10). Albinos hat selbst den Aerztevergleich übernommen. Bei beiden Philosophen kommt es auf die Ausmerzung der verdorbenen Meinungen an. Dass sie ursprünglich gut waren, sagt Philon mit ψευδῶς γεγενημένων und mit der Betonung ihres Einflusses auf die κριτήρια der (unverdorbenen) Seele. Albinos äußert dieselbe Ansicht gelegentlich des Berichtes über die 2. Unterrichtsstufe (Z. 8—10). Sie entspricht dem 2. Teile der philonischen Sittenlehre, also dem ἐνθετικόν (Z. 16; 11). Er verleiht richtige Meinungen über Gut und Böse, durch die offenbar die moralischen Beurteilungsvermögen der Seele, welche verdorben waren, wieder geschärft und geklärt werden.

Allerdings müssen bei Philon die richtigen Meinungen der Seele eingepflanzt werden, während sie bei Albinos nur geweckt zu werden brauchen. Doch bedürfen sie außerdem für Albinos noch der Klärung, um zu Prinzipien des Denkens werden zu können. In dieser Klärung erblicke ich einen Reflex des ἐνθεῖναι bei Philon. Jedenfalls ist bei Philon – wie ich oben gezeigt habe — erst *nach* dem 2. Teile seiner Ethik die Seele zur Aufnahme der eigentlichen Lehren vorbereitet. Dasselbe gilt für Albinos, bei dem das Vorbereitungsverfahren der Seele (προκατεσκευασμένης Z. 10) durch die 2. Stufe erst abgeschlossen wird. Auf der 3.-5. Stufe empfängt also die Seele bei Albinos die Lehren des Platon, καθ' ἃ τελειοῦται (Z. 11). Sie umspannen das Gesamtgebiet des antiken philosophischen Denkens: Metaphysik, Ethik, Logik. Diese drei Gebiete erscheinen bei Albinos aber als einander nicht gleichwertig. Den Kern bilden die auf der 3. Stufe gelehrten ⟨Meta⟩-physik und Ethik (Alb. Z. 10—12). Im Vereine führen sie ja zur καλοκἀγαθία, und damit zum Ziele, dem die mittelplatonische Philosophie unter Berufung auf Platons Theaitetos (p. 176 B) zustrebt: zum ὁμοιωθῆναι θεῷ (Alb. Z. 26) [124]. Es entspricht der höheren, göttlichen Glückseligkeit in der aristotelischen Philosophie. Somit ist die 3. Lehrstufe des Albinos analog dem 3. Teile der philonischen Ethik. Auch er enthält ja eine moralische Ziellehre, führt also den Weg zur Glückseligkeit. Das genannte Ziel soll aber auch, wenn es einmal erreicht ist, gewahrt werden (Philon Z. 22f.). Ein *Hilfsmittel* zur Zielwahrung ist nun der 4.—5. Teil der Ethik des Larisäers, dessen Inhalt die aristoteische Ethik und Politik umspannt. Dieselbe Aufgabe erfüllt bei Albinos die Logik, also die 4. Stufe seines Lehrganges, gegenüber der praktischen und theoretischen Philosophie (Z. 12—14). Die Logik war also für Albinos ein ὄργανον, geradeso wie für den Exegeten Alexandros von Aphrodisias, der sich in der Streitfrage (Comm. in Arist. gr. II 1 p. 1,8 W.), ob die Logik ὄργανον oder μέρος φιλοσοφίας sei, für das ὄργανον entschieden hatte [125]. Er erklärte nämlich, die Bearbeitung der Logik komme wohl der Philosophie als Aufgabe (ἔργον) zu; doch involviere das noch nicht, daß die Logik ein Teil der Philosophie sei. Offenbar in Erwägung, dass die Logik Aufgabe der Philosophie sei, stellte Albinos die logischen Dialoge, die eine Art der untersuchenden

(Z. 27) darstellten, nicht zu den anderen Arten des untersuchenden Dialoges, nämlich zu den prüfenden und entbindenden Dialogen, deren Lektüre die 1. und 2. Stufe seines Lehrganges bildete. Er verband die logischen Dialoge vielmehr mit den Lehrdialogen, zu denen sie eigentlich nicht gehörten. So steht auch der 4.—5. Teil der philonischen Ethik seinem Range und seiner Funktion nach näher beim 2., als beim 3. — An die Logik fügt Albinos (Z. 15) als Versicherung gegen die Überfälle der Sophisten seine 5. Stufe, die inhaltlich den Σοφιστικοὶ ἔλεγχοι des Stagiriten entspricht. Sie steht in einem eben so lockeren Verhältnisse zur Philosophie, wie die Populärethik, also der 6. Teil beim Larisäer, zur wissenschaftlichen Ethik. Und da ist die sophistische Widerlegungslehre ebenso ein Anhang zur Logik, wie die Spruchweisheit ein solcher zur praktischen Sittenlehre Philons (4.—5.). Trotz seiner weitgehenden Übereinstimmung mit Philon weist Albinos doch einen gerade für uns sehr beachtenswerten Gedankenüberschuss über den Larisäer auf. Ich habe schon erwähnt, dass das Wort κάθαρσις bei Philon ebensowenig erscheint, wie die ὁμοίωσις θεῷ als Ziel des sittlichen Lebens. Es fehlt ihm somit noch der Gedanke des Aufstieges zu Gott; mit anderen Worten: seine Ethik ist noch praktische Sittenlehre, nicht dem Gemeinschaftsleben entrücktes und auf das Individuum gerichtetes Verfahren von erkenntnistheoretisch-religiöser Bedeutung. Diese individualistische Auffassung der Ethik mit den Anfängen des Stufengedankens bei Philon in Verbindung gebracht zu haben, scheint die Leistung des Albinos zu sein. Die Verbindung ist noch eine lose. Beide Gedanken erscheinen noch nicht mit einander verschmolzen. Der Aufstieg zu Gott wird von Albinos nur im Hyperbaton Z. 3—5 skizziert und ihm außerdem in den beiden ersten Lehrstufen durch die Einführung des Begriffes der Reinigung Rechnung getragen. Hier hat aber Plotinos unrweifelhaft angeknüpft. Wie ich dargelegt habe, dehnt sich bei Albinos der Reinigungsvorgang über zwei Lehrstufen aus. Zuerst muss der Platonjünger die Seele aus den Irrmeinungen befreien, dann die auf den νοῦς zurückgehenden, ihr immanenten Gedanken wieder ans Licht bringen, indem er auch sie läutert und klärt, offenbar von den Entstellungen, die sie infolge der Fesselung der Seele an den Körpererfahren haben[126]. Es

gilt demnach die erste Phase der Reinigung der sich reinigenden Seele, die andere der gereinigten Seele. Das hat Plotinos aus Albinos abgeleitet und Porphyrios von Plotinos übernommen. Aber auch die Stufen, über die sich der Mensch bei Albinos (Z. 3—5) zum Geiste aufschwingt, finden ihre Entsprechung in der Rangleiter der Tugenden und der nach ihnen handelnden Wesen bei Plotinos und deutlicher noch bei Porphyrios (Ἀφορμαὶ p. 21,9. 22,10), wie folgende Gegenüberstellung zeigt:

Albinos:	*Porphyrios:*	
Die eigene Seele.	Die Seele des Menschen	Der gute Mensch.
Das Göttliche.	Die Seele des gereinigten Menschen.	Der gute Dämon
Die Götter selbst.	Die Seele als Seele.	Gott.
Der Geist.	Der Geist.	Der Vater der Götter.

Diese Hypostasenreihe ist für die Gradeinteilung im Erkenntnisaufstieg bei Albinos kaum ausgenützt worden. Weit besser scheint mir dies in einem anderen mittelplatonischen Versuche, sich mit der berühmten Phaidonstelle (s. oben) auseinanderzusetzen, geschehen zu sein. Unser Zeuge für diesen Versuch ist Theon aus Smyrna in seinem Schriftchen Τὰ κατὰ τὸ μαθηματικὸν χρήσιμα εἰς τὴν Πλάτωνος ἀνάγνωσιν p. 14, 18—16,2 (Hiller), wo es heisst[127]: «Auch könnte man ja ferner die Philosophie eine Einführung in die wahre Weihe und die Übertragung der wahrhaftig bestehenden Geheimnisse nennen. Die Einführung hat aber fünf Teile. Der vorderste ist die Reinigung. Es hat ja weder jeder Beliebige Teil an den Geheimnissen, sondern manchen wird die Ausschließung von ihnen erklärt, z. B. wenn sie nicht reine Hände und wenn sie eine unverständliche Stimme haben; und selbst die, welche nicht ausgeschlossen werden, müssen sich vorher einer Reinigung unterziehen. Nach der Reinigung kommt aber zweitens die Übertragung der Weihe, drittens die sog. Schau, viertens—was ja auch das Ende der Schau ist—die Bekränzung und das Umlegen der Binden, so dass man, wenn man etwa den Grad des Fackelträgers oder des Einweihenden oder sonst eine Weihe erhalten hat, auch anderen die Weihen, die man empfing, übertragen kann; fünftens aber die aus ihnen [=den anderen Teilen der Initiation] erwachsende Glückseligkeit auf Grund der

Gunst der Götter und des Verkehres mit ihnen. Ebenso enthält nun auch die Übertragung der platonischen Philosophie erstens eine Art Reinigung in Gestalt der Übung in den gehörigen Disziplinen von Kindesbeinen an. Empedokles sagt ja (FVS I[3] 277 Nr. 143 Diels), man müsse sich säubern, aus fünf Brunnen schöpfend, in unverwüstlichem Erze; Platon aber sagt, man müsse sich durch fünf Disziplinen reinigen. Diese aber sind Arithmetik, Geometrie, Stereometrie, Musik, Astronomie. Der Weihe aber gleicht die Übermittlung der philosophischen Lehrsätze, wie der logischen, so auch der politischen, als auch der naturkundlichen. Schau aber nennt er den Gegenstand, der sich befasst mit dem Intelligiblen und dem wahrhaft Seienden und der Ideenlehre [=Metaphysik]. Für Bekränzung und Bindenumlegen muss man aber halten, dass man auf Grund dessen, was man selbst gelernt hat, in den Stand kommt, auch andere zur selben Erkenntnis zu bringen. Das fünfte aber und Vollkommenste ist wohl die daraus hervorgegangene Glückseligkeit und so nach Platon selbst die möglichste Angleichung an Gott».

Auch diese Stufenleiter gründet sich auf einen Vergleich, wie jene Philons des Larisäers. War es bei Philon die Analogie zum Arzte, die im Lehrgange der Ethik die Stufen des Aufstieges zur Glückseligkeit sinnfällig machen sollte, so geschieht das hier durch die weit treffendere Analogie zum Geheimkult. Beachtet muss werden, dass für den Autor den Anlass zur Vergleichung gewiss in beiden Fällen die kathartische Stufe gegeben hat. Den hier ist die Ähnlichkeit der Vergleichsgegenstände am Grössten, während in den anderen Stufen der Vergleich nicht selten gezwungen wirkt. Für den Mysterienvergleich des Theon lässt sich dies übrigens noch weiter erhärten. Der Mysterienvergleich wurde nämlich weder von Theon, noch von einem anderen Platoniker erfunden, sondern er geht auf den berühmten Abschnitt über die Reinigung im platonischen Phaidon zurück. Platon war die Ähnlichkeit seiner sittlichen κάθαρσις mit dem religiösen καθαρμός von allem Anfang an bewusst und so spinnt er im Phaidon 69 CD [128]) einen Vergleich an, den mittelplatonische Exegeten mühelos zu der Gegenübestellung ausweiten konnten, die bei Theon vollendet vorliegt. Auch Alkinoos, XXVIII 4 hat die genannte Platonstelle vor Augen; er gebraucht

ja Ausdrücke, wie θεωρημάτων παραδόσει (252,39)[129], προτέλεια (252, 41), μυεῖσθαι (252,42).—Am Meisten unterscheidet sich aber Theon von Philon und Albinos darin, dass der Gedanke des stufenweisen Aufstieges im Mittelpunkte seiner Konzeption steht und daher viel folgerichtiger durchgeführt erscheint, als bei jenen Philosophen. Bei ihnen ist ja die letzte Stufe nicht auch die in ununterbrochenem Anstiege erklommene höchste, wie bei Theon, sondern der Gipfel wird schon in der Mitte des Lehrganges erreicht.

Dargestellt ist der Anstieg bei Theon, wie bei Albinos, an der inneren Erkenntnis und nicht am Substrate der Tugend; und zwar wird bei Theon die Erkenntnis erworben oder besessen von drei verschiedenen Personen, die deutlich in Hypostasen übergehen, vom *Schüler* (Nr. 1—3), vom *Lehrer* (Nr. 4), von *Gott* (Nr. 5). Sucht man sie mit der von Albinos (Z. 3-5) skizzierten Hypostasenfolge in Verbindung zu setzen, so komme ich zu folgendem Bilde:

Theon	*Albinos*	*Neuplatonischcke Tugendgrade*
1. ἐν τοῖς προσήκουσι μαθήμασι ἐκ παιδῶν συγγυμνασία		II & III προκαθάρσια
2. τῶν κατὰ φιλοσοφίαν θεωρημάτων παράδοσις	1. θεατὴς γενέσθαι τῆς ἑαυτοῦ ψυχῆς	IV καθαρκτικαὶ α′
3. ἡ περὶ τὰ νοητὰ . . . πραγματεία	2. τῶν θείων	IV καθαρτικαὶ β′
4. ἑτέρους εἰς τὴν αὐτὴν θεωρίαν καταστῆσαι	3. τῶν θεῶν αὐτῶν	V θεωρητικαί
5 ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατὸν	4. τοῦ καλλίστου νοῦ τυχεῖν	VI παραδειγματικαί

Wenn Theon dem Lehrer (4) eine so hohe Bedeutung beimisst, dass er ihm eine eigene Stufe im Aufstiege zu Gott einräumt, denkt er offenbar an eine Unterscheidung, wie die Epiktets im Ἐγχειρίδιον Kap. 71 und 72, die übrigens von Peripatetikern und Platonikern übernommen wurde. Epiktet bildet daselbst eine Reihe, die aufsteigt (Sinplikios 315 bc) von den ἰδιῶται, den

in der Materie befangenen Laien, zu denen, die der Philosophie sich nähern, zu den προκόπτοντες. Diese Jünger der Philosophie zerfallen in zwei Klassen: 1) in solche, die am Beginne ihrer philosophischen Bildung stehen, 2) in solche, die schon gewisse Fortschritte aufzuweisen haben. Den oberen Endpunkt der Reihe, die höchste der drei ἕξεις bildet der φιλόσοφος, der die Materie vollständig überwunden hat. Zum Jünger verhält sich nun der Philosoph, wie der Lehrer zum Schüler. Simplikios [130]) sagt über den Jünger: » Auf ihn zielte auch die ganze vorhergegangene Darstellung [= des Handbüchleins] ab, denn weder auf den Philosophen—seiner Würde entspricht es ja nicht, unterrichtet und erzogen zu werden, sondern nunmehr zu erziehen und zu unterrichten; ist es doch nicht einmal dem Philosophen eigentümlich, niemand zu tadeln und niemand zu loben; denn sowohl zu loben, als auch zu tadeln geziemt es nach Bedarf dem Lehrer und Besserer». Den Philosophen selbst kennzeichnet Simplikios nach Epiktet also [131]):

»Der Philosoph aber hat als einer, der von den Trugbildern bereits gereingt ist und vom Schatten des Seienden, der ⟨Neigung⟩ zu den äußeren Gütern und. . entsagt und hält sie für völlig fremd und wendet sich so zu sich und dem wirklich Seienden und den allgemeinen Ideen der Vernunft in ihm und findet in sich das Gute. Denn das Böse hat in ihm nicht Raum». Der Philosoph ist demnach schon gereinigt und seine Seele ist den von Simplikios angegebenen Merkmalen zufolge intellektuell tätig, hat also die Blickrichtung auf den νοῦς genommen. So kann man auf Grund von Olympiodoros, Phaidonkommentar 466 und Porphyrios 'Αφ. 20,13 die vorstehende Charakteristik des Philosophen als die der betrachtenden Tugend anerkennen, ungeachtet einiger scheinbarer, im bloßen ungenanen Ausdruck gelegner Abweichungen. Somit müssen die Jünger oder Philosophenschüler bei Theon und Epiktet in ihren verschiedenen Entwicklungsstufen die verschiedenen Unterstufen der *reinigenden* Tugenden darstellen. In der Tat nennt Porphyrios deren Besitzer ('Αφ. 18,5) πρὸς θεωρίαν προκόπτοντες θεωρητικοί, also angehende kontemplative Menschen. Ebenso will ja der Jünger Epiktets Philosoph und der Schüler Theons Lehrer werden. Analog den zwei Klassen von Jüngern bei Epiktet haben Plotin

und Porphyrios ('Aφ. 19,7) je nach der Bedeutung von κάθαρσις (Reinigung und Reinheit) zwei Grade derselben unterschieden: die Tugenden der sich reinigenden und der gereinigten Seele. Die Tugenden der gereinigten Seele bestehen im Wissen und in der Erkenntnis des Seienden (Porphyrios 'Aφ. 20,9) und stehen damit den betrachtenden Tugenden so nahe, daß die späteren Neuplatoniker beide ineinsgesetzt haben (s. unten). Dazu stimmt bei Theon, daß Schau (Nr. 3) und Bekränzung (4) sich gewissermaßen berühren: denn das Ende der Schau ist die Bekränzung. Mit anderen Worten: der Schüler auf der höchsten Stufe und der Lehrer wenden sich der Erkenntnis der νοητά zu, sind also auf dem Gebiete der Ontologie erkennend tätig. Verschieden ist nur der Umfang ihrer Erkenntnis. Die reinigenden Tugenden erster Stufe entsprechen dann bei Theon der Lehre der philosophischen Fächer außer der Metaphysik. Das ist insoferne möglich, als das Wesen der genannten Tugenden in der Abkehr vom Irdischen, d. i. Körperlichen (Porphyr. 'Aφ. 18,6) besteht und so in der Zuwendung der Seele zu sich. Die Neupythagoreer ließen das durch die Wissenschaften des sog. Quadrivium geschehen. Umsomehr waren philosophische Fächer dazu geschickt! Nun sind bei Theon noch jene Fächer des Quadrivium, die μαθήματα übrig. Er selbst stellt sie in Analogie zu der Reinigung der Mysterien. Auch das lässt sich aus der Denkweise des Mittelplatonismus erklären. Sind die pilosophischen Fächer: Logik, Politik unn Physik schon der Reinigung gewidmet, so müssen die μαθήματα einer tiefern Stufe der Reinigung gelten; sie müssen Vorreinigungen sein. Solche nennt sie nun Alkinoos (252,41) ausdrücklich: προτέλεια δὲ καὶ προκαθάρσια τοῦ ἐν ἡμῖν δαίμονος. Somit kennt Theon eine dreifache Reinigung, die Plotinos noch beibehielt, während sie die späteren Neuplatoniker immer entschloßener auf einen einzigen Grad reduzierten. Bei Plotinos haben nämlich—wie ich unten darlegen will—die bürgerlichen Tugenden außer ihrer praktischen auch eine reinigende Aufgabe zu erfüllen, die noch Porphyrios ('Aφ. 20,4) kurz andeutet. Daß ich recht gesehen habe, bezeugt Olympiodoros im Phaidonkommentar B § 165 p. 121,3 N., welche Stelle ich später besprechen werde. So bleibt nur noch die Beziehung der 5. Stufe Theons, der ὁμοίωσις Θεῷ, auf die para-

deigmatischen Tugenden zu rechtfertigen. Gewiss hat Porphyrios die Vergottung als Ziel der betrachtenden Tugenden bezeichnet. Die Stelle ('Αφ. 19,6), an der es geschehen ist, fällt aber aus plotinischem in den peripatetischen Gedankenkreis zurück. Sie ist also nicht ohne weiteres beweiskräftig. Maßgebend ist vielmehr, daß Theon eine Hypostase im Auge hat, die über der des Philosophen steht. Die ἕξις, die dieser Hypostase entspricht, muß also ebenfalls höher stehen, als die theorethischen Tugenden, gleichgültig wie man sie auch nennen mag.

Den Gedanken, die zwei aristotelischen Tugendgrade zu einer längeren, zum Ziele der Vergottung hinanführenden Stufenfolge auszubauen, hat Plotinos jedenfalls Theon zu verdanken, der selbst oder dessen Vorgänger wieder durch den Phaidon angeregt wurde, nach Analogie der Mysterien den Aufstieg zu Gott zu einer langen Himmelsleiter zu gestalten. Wie nahe es übrigens lag, die Mysteriengrade mit den Stufen des Aufstieges zur Vergottung, also gegebenenfalls mit den Tugengraden, zu vergleichen, beweist die früher angeführte Stelle aus Olympiodors Phaidonkommentar (B § 165). Sie wurde schon von Lobeck[132]) zu Theon herangezogen. Lobeck musste aber auch erkennen, dass es sich bei beiden Autoren um keine weitere Übereinstimmung, als um eine gleichgerichtete Analogie handeln kann. Sonst weichen sie in allem von einander ab. Denn nicht nur dass einmal Lehrstufen, das andere Mal Tugendgrade mit Mysteriengraden verglichen werden, auch die Mysteriengrade selbst sind andere bei Theon, andere bei Olympiodoros und endlich müssen die Lehrstufen Theons vielfach auf andere Tugendgrade verteilt werden, als auf die bei Olympiodoros begegnenden. Sie sind diejenigen des Jamblichos. Olympiodoros sagt[133]): «In den Riten standen an erster Stelle die allgemeinen Reinigungen, danach über diesen die geheimeren; nach diesen wurden die Vereinigungen hinzugenommen und über diesen die Einweihungen, am Schlusse aber die Schauakte. Es entsprechen also die (II) sittlichen und (III) bürgerlichen Tugenden den sichtbaren Reinigungen; die (IV) reinigenden, die alles Irdische wegschaffen, den geheimeren; die das Intelligible betreffenden (V) betrachtenden Tätigkeiten den Vereinigungen[134]); die Zusammenfassungen dieser ins Unteilbare[135]) den Weihungen; die

(VII) einfachen Selbstbetrachtungen der einfachen Ideen den Schauakten [136])».— Es fragt sich noch, ob Theon und durch ihn Plotinos neupythagoreisch beeinflußt waren [137]). Denn auch die Neupythagoreer vertraten eine stufen weise Erhebung zum ἀγαθόν, zur Gottheit. Auch für sie bildete das Mittel der Erhebung die Erkenntnis, und zwar die mathematischen Wissenschaften und die Zahlenmetaphysik, als die wichtigsten Stufen derselben. Dennoch halte ich die Abhängigkeit Theons von den Neupythagoreern in diesem Punkte nur für eine scheinbare. Die Bedeutung der Erkenntnisstufen ist ja im Neupythagoreismus und Mittelplatonismus eine verschiedene. Numenios aus Apameia entwickelt das pythagoreische Aufstiegsverfahren mit hoher poetischer Kraft und sehr präzis im Fragment X (Euseb. pr. ev. XI 21 ext 543 b) [138]). Wie wenn man von einer Warte aus, sagt er beiläufig, einen vereinzelten Fischerkahn, allein und einsam mitten auf dem Meere erspäht und mit *einem* Blicke erfasst, so muss man auch mit der Gottheit in Verbindung treten, wo kein anderes Wesen, kein Mensch, kein Tier, kein unbelebter Körper die unaussprechliche göttliche Einsamkeit stört, in der das Gute, d. i. die Gottheit, schwimmt. Diese Abkehr von der sinnlichen Welt ist die erste Stufe des Aufstiegs; die zweite schon höhere bildet die Versenkung in die mathematischen Fächer; die dritte die Zahlenlehre, also die pythagorische Metaphysik [139]): «In der Tat bedarf es ja keines leichten, sondern eines göttlichen Verfahrens zu ihm; und zwar ist es am Vorteilhaftesten, die sinnliche Welt beiseitezuschieben, mit voller Kraft das Quadrivium zu betreiben, die Zahlen zu betrachten und auf diese Weise der Wahrheit, was das Eine ist, auf den Grund zu kommen». Das aus Numenios zu gewinnende Bild vom pythagoreischen Aufstieg ergänzen und verstärken die beiden von Praechter beigebrachten Belege. Lukian (Βίων πρᾶσις c. 3—5) lässt den pythagoreischen Unterricht, d. i. die Erinnerung (ἀνάμνησις), mit einer *Reinigung* beginnen [140]): «Wie willst du mich erinnern? Dadurch dass ich die Seele zuerst rein mache und den Schmutz auf ihr abspüle». Der somit *nach* der Reinigung stehende τρόπος τῆς ἀναμνήσεως zeigt die drei aus Numenios bereits bekannten Grade: 1) das fünfjährige Schweigen und die lange Ruhe und Einsamkeit, 2) die μαθήματα, unter denen aber nur Geometrie und Tonkunst ge-

nannt werden, 3) die metaphysische Zahlenlehre, die zum göttlichen ἕν und dann zu den niedrigeren Hypostasen führt. Etwas abweichend Porphyrios, Πυθαγόρου βίος § 46 ff. Westermann, offenbar im Anschlusse an Moderatos aus Gades. Auch er betont zunächst, daß der Geist aus sich allein alles sieht und hört, daß er also nur gereinigt zu werden braucht «Nach der Reinigung muß man ihm aber dann etwas Nutzenbringendes zuführen» [141]). Die Zuführung muß allmählich erfolgen, gewissermaßen um ihn mit der ungewohnten Nahrung nicht zu überladen. Danach (§ 47) werden die μαθήματα als Vorstufe (S. 98,6; 12) und (§ 48) die Zahlenlehre als eigentliche Philosophie angeführt.

Maßgebend ist nun, dass bei den Neupythagoreern nach den vorgelegten Zeugnissen die μαθήματα der Reinigung *nachfolgen*, während sie bei den Platonikern eine bloße *Vorstufe* der Reinigungen, d. h. der philosophischen Lehrfächer, bilden und so recht gering bewertet werden. So sagt Theon, er wolle den Leser seines Büchleins nicht zu einem fertigen Arithmetiker, Geometer, Musiker oder Astronomen ausbilden, sondern ihm nur soviel mitteilen, als zum Verständnisse der platonischen Schriften hinreiche. »Denn« [142])—fährt er fort—» auch er selbst (=Platon) verlangt nicht, dass man mit Entwerfen von Figuren und Melodien bis zur Grenze des Greisenalters komme, sondern er hält diese mathematischen Fächer für eine Sache der Jugend, da sie Vorbereitungs- und Reinigungsmittel der Seele sind, auf dass dieselbe zur Philosophie tauglich werde». Noch schärfer urteilt Alkinoos VII 4 p. 236, 36 D. [143]): «Es ist nämlich das Studium der Mathematik gewissermaßen eine Art Einleitung zur Betrachtung des Seienden. Im Bestreben nämlich, das Seiende zu erfassen, träumen wohl die Geometrie, wie auch die Arithmetik und die folgenden über das Seiende, wach vermögen sie es aber nicht zu sehen, da sie wie die Prinzipien, so auch das aus den Prinzipien Bestehende nicht kennen; nichts desto weniger sind sie aber nach dem Gesagten äußerst nützlich. Daher nannte Platon diese mathematischen Fächer auch nicht Wissenschaften». Am Ungünstigsten urteilt Kebes über sie [144]): «Was aber heißt sie der Schutzgeist von der Scheinbildung nehmen? Das was brauchbar zu sein scheint? Was ist denn das? Die Grammatik [145]) und von den übrigen Fächern diejeni-

gen, von denen auch Platon (Leg. 808 DE) sagt, daß sie für die jungen Leute gleichsam die Bedeutung eines Zügels haben, damit sie nicht auf Anderes abgezogen werden. Ist es aber notwendig, sie zu nehmen, wenn man zur wahren Bildung kommen will, oder nicht? Notwendig, sagte er, ist es nicht; gleichwohl sind sie nützlich, um kürzer zu gehen. Zum Besserwerden tragen sie aber nichts bei». Aus dem 4. Jh. muß erwähnt werden ein Zeugnis des hl. Gregorios von Nazianz, der ja um die Mitte dieses Jahrhunderts in Athen seine neuplatonische philosophische Bildung empfangen hatte. Er schreibt in seiner Lobrede auf den großen Basileios von diesem seinem Freunde 146): » Von der Astronomie aber und der Geometrie und der Zahlenrechnung nahm er soviel auf, um nicht von den in diesen Dingen Beschlagenen ins Gedränge gebracht zu werden. Das Darüberhinausgehende verabscheute er als unbrauchbar für die, die ein frommes Leben führen wollen. Daher konnte man einerseits mehr das, was er wählte, bewundern, als das, was er beiseite ließ, andererseits mehr als das, was er wählte, das was er beiseite ließ». D. h. man musste seine Unterscheidungsgabe für Wichtiges und Gleichgültiges bewundern. Das **εὐσεβεῖν**, als der Endzweck der christlichen Philosophie, tritt hier für die alten Ziele der Philosophie ein; sonst hat sich nichts geändert. — Theon geht nun noch weiter, als die meisten anderen Platoniker, wenn er sogar das philosophische Studium mit der Metaphysik in den Prozess der Reinigung hinabverlegt. Dazu hat ihn offenbar die Erwägung veranlasst, dass aller Unterricht Vorbereitung auf das Wissen, dass also das Lernen nur Entwicklung sei. Darauf hat ihn wohl wieder die Abteilung seines Aufstiegsweges in eine Zone des Schülers oder Jüngers und in eine solche des Lehrers oder Philosophen gebracht—also der Umstand, dass er die Aufstiegsstufen zu Lehrstufen machte. Dazu scheint er endlich gekommen zu sein, durch eine methodische Betrachtung des gelehrten Unterrichtes im Mittelplatonismus. *Seine* Gliederung liegt uns nämlich in den drei von Theon angesetzten Graden des Aufstieges vor. Jener Unterricht hatte über die Anordnung des Lehrganges hinaus keinen pädagogischen Zuschnitt. Er entsprach vielmehr dem heutigen Hochschulunterricht, der Unterricht und Forschung zugleich sein soll. Im Leben des Proklos

von Marinos[147]) ist uns am Beispiele des Proklos ein solcher Lehrgang skizziert worden. An ihm lässt sich das für Theon Behanptete erhärten. Die Elementarstufe bestand für Proklos aus *Grammatik* (7,2: 155,2) und *Rhetorik* (p. 7,12: 155,13). Hieran schloss sich das Berufsstudium[148]), dem Proklos ursprünglich bestimmt war, nämlich das Studium des *römischen Rechtes* (7,7 : 155,7) selbstverständlich im Vereine mit lateinischer Grammatik und Beredsamkeit. Proklos sollte ja werden, was sein Vater war, ein Sachwalter[149]). Eine Reise nach Konstantinopel hat aber den Sinn des jungen Mannes gewendet und in ihm den Entschluss geweckt, das Studium der *Philosophie* zu ergreifen (7,27: 155,27). Proklos betrieb es an den hohen Schulen in Alexandreia (17,29: 155,29) und in Athen (8,23: 156,4). Den Beginn dieses Studium in Alexandreia bildeten nun die *μαθήματα*, die er bei Heron hörte (7 33: 155,33) und *Aristoteles*, den ihm Olympiodor interpretierte (7,32: 155,32). Gemeint ist wohl das Organon. Wir sehen daraus: die allgemeine Ausbildung, die jedem zu Teil wurde, gleichgültig welches Fachstudium er dann auch ergriff, bestand zur Zeit der Proklos aus Grammatik und Rhetorik. Dass es schon zur Zeit des Theon so gehalten wurde, entnehmen wir daraus, dass er zur niedersten Stufe seines Aufstieges die μαθήματα machte, die als die erste *philosophische* Disziplin angesehen wurden. In Athen hörte Proklos noch zwei Jahre den großen Plutarch, und zwar las er bei ihm Aristoteles, «Über die Seele» und Platons Phaidon (10,17 : 157,15). Nach Plutarchs Tode übernahm Syrianos mit der Schulleitung auch die systematischere Ausbildung des jungen Schülers, die der alte Philosoph offenbar nicht mehr hatte leisten wollen. Gelesen wurden in nicht ganz zwei Jahren als Vorweihen und kleine Mysterien, wie Marinos im Sinne von Theons Mysterienvergleich sagt (11,11: 157,45)[150]), Schriften des Aristoteles aus allen philosophischen Fächern, also wohl der Kanon, der uns noch durch die Kommentare bezeichnet ist. Die Fächer sind *Logik, Ethik, Politik, Physik* und *über diesen Metaphysik*[151]). Nun erst wurde Proklos in die großen Mysterien Platons eingeweiht, d. h. er las die platonischen Dialoge; auch sie in einer gewissen, von Marinos leider nicht näher bezeichneten Ordnung, die man sich aber aus dem nach Proklos verfaßten Schriftchen Προλεγόμενα τῆς Πλά-

τωνος φιλοσοφίας Kap. 24—26 (Appendix platonica p. 217,29 ff. Herm.) mit großer Wahrscheinlichkeit rekonstruieren kann. Man sieht: der Lehrgang Theons war der Lehrgang der platonischen Philosophie seiner Zeit und noch bei den Neuplatonikern der letzten Jahrhunderte in Geltung. Nur haben sie infolge ihrer Rezeption des Aristoteles die 4. und 5 Stufe Theons doppelt gelehrt, aristotelisch zuerst, platonisch danach. Selbstverständlich geschah das im Sinne des wissenschaftlichen Betriebes ihrer Zeit, der ganz vom Autoritätsgedanken getragen war, also hauptsächlich durch Erläuterungen kanonischer Schriften des «Schülers Platons», des Aristoteles, und seines Meisters. Am Schlusse des Hellenismus wurden dann selbst gewisse Kommentare kanonisch[152]). Derselbe Studienverlauf lässt sich, wenigstens im Umrisse, auch für Isidoros, den Nachfolger des Marinos in der Leitung der athenischen Akademie, aufzeigen (Damaskios, Das Leben des Philos. Isidoros S. 23,25 ff. Asmus). Auch hier ist der Studiengang als Aufstiegsweg gedacht, der von den Bildungsfächern ῥητορικὴ καὶ ποιητικὴ πολυμαθία, also von *Grammatik* und *Rhetorik* über *Aristoteles* zu *Platon* führte. Die μαθήματα werden hier nicht erwähnt, um den Gegensatz des grammatisch-rhetorischen Wissenskrames zu den Erkenntnissen, bezw. Erleuchtungen der aristotelischen, bezw. platonischen Philosophie schärfer hervortreten zu lassen. Dass die mathematischen Wissenschaften aber unverändert ihre Stellung im philosophischen Lehrgange behaupteten, zeigen die sehr aufschlussreichen Bemerkungen über die Ausbildung des Diadochen Damaskios (ebda. S. 136). Damaskios studierte in Alexandreia unter Theon[153]) drei Jahre lang *Rhetorik*. Ein philosophisches Fachstudium wollte er ursprünglich nicht betreiben, sondern gab sich dem rhetorischen Lehramte hin. Erst in dieser Stellung sattelte er um und studierte nun noch nachträglich Philosophie. Und zwar hörte er in Alexandreia unter Ammonios eine Exegese der astronomischen Schriften des Ptolemaios, also offenbar die *μαθήματα*; ebenda bei Isidoros die Dialektik, d. i. wohl eine Erläuterung des *aristotelischen* ὄργανον und bei Ammonios die Auslegung der *platonischen* Schriften. Damaskios ging aber auch an die zweite, im Range höher stehende platonische Hochschule der damaligen Zeit, nach Athen. Hier hörte er wieder den ganzen Philosophie-

kurs: Marinos interpretierte ihm die μαθήματα, der Diadoche Zenodotos führte ihn in die φιλόσοφος θεωρία, d. i. in *Aristoteles* und *Platon* ein. Dabei zeigt sich sofort ein Unterschied zwischen der athenischen und der alexandrinischen Philosophenausbildung. In Athen hätte damals das Schulhaupt einen mathematischen Autor, wie Ptolemaios, nicht mehr erklärt. Ammonios in Alexandreia tat es. Die Athener Schule war eben intuitiv—platonisch gerichtet, die alexandrinische diskursiv — peripatetisch und schätzte so die mathematischen Wissenschaften hoch. Diese Wertschätzung hat sich in der byzantinischen Zeit erhalten, die ja durch Stephanos an die alexandrinische Tradition anknüpfte. So lässt ein für mich leider nicht nachprüfbares Zeugnis aus der Lebensbeschreibung des hl. Joannes Psychaïtes, das Fuchs entdeckte [154]), annehmen, dass der alte Studiengang wenigstens in der Zeit des Biographen des Heiligen eingehalten wurde. Da der Biograph nicht lange nach dem hl. Joannes selbst gelebt haben soll, kommen wir damit an das Ende des IX. Jhs.—Für den Studienverlauf im XI. Jh. gewinnt man eine immerhin deutliche Vorstellung aus der Monodie des Psellos auf seinen frühverstorbenen Schüler Joannes Patrikios [155]). Bevor Joannes Patrikios den Unterricht des Psellos genoß, hatte er schon Rhetorik und Jurisprudenz betrieben. Er wollte aber auch des Größten nicht unteilhaftig bleiben (Monodia S. 349 Jahn), nämlich der Philosophie und auch nicht der sehr gewichtigen μαθήματα und stieg nun unter Leitung des Psellos κλιμακηδὸν zu ihnen auf. Psellos unterstützt das Bild des Aufstieges durch den aus Theon entnommenen Mysterienvergleich. Die Philosophie bestand in der Lesung der aristotelischen Schriften und dem Studium des Quadrivium. Joannes Patrikios wollte nun einerseits nichts aus dem aristotelischen Kanon ungelesen lassen und doch rasch seine Studien zurücklegen. Er betrieb also beide Lehrstufen Teil für Teil zur selben Zeit (παρὰ μέρος ἐπὶ ταὐτοῦ καιροῦ p. 350 Jahn), so dass sein Studiengang von der Regel abwich, für die man die Reihenfolge aufstellen kann: Rhetorik, μαθήματα, Aristoteles. Ähnlich schreibt Anna Komnene im Vorworte ihrer 1148 n. Chr. vollendeten Ἀλεξιάς [156]): «In Erkenntnis dessen will ich Anna, die Tochter des Kaiserpaares Alexios und Eirene, in Purpur gesäugt und auch geboren, nicht unteilhaftig der Wissenschaften, son-

dern die ich mich der *Grammatik* bis zur Vollendung beflißen und die ich die *Rhetorik* nicht oberflächlich innehabe, die ich auch die Lehrschriften des *Aristoteles* gründlich gelesen und die Dialoge *Platons* und den Geist gestählt durch das *Quadrivium* — man muss ja das durchmachen (und das ist keine eitle Prahlerei), was die Natur und der Eifer für die Wissenschaft gegeben und Gott von oben zugeteilt und die Zeit beigesteuert hat — in meiner folgenden Schrift die Taten meines Vaters berichten u.s.w.»

Anna Komnene ist also in denselben Unterrichtsfächern unterwiesen worden, wie Proklos, wie Isidoros und wie Damaskios. Nur steht — wenigstens in ihrer Aufzählung — das Quadrivium an einer anderen Stelle des Lehrganges. Dies mag vielleicht zufällig geschehen sein. In der Lobrede des Theodoros Prodromos auf Isaak Komnenos, den Bruder der Anna, werden nämlich die μαθήματα ausdrücklich als Staffel zur Philosophie angeführt [157]) und doch wird Eukleides den Philosophen beigezählt und nach Aristoteles und Platon genannt [158]). Man kann sich nach Theodoros Prodromos für die Mitte des XII. Jhs. folgenden Bildunsgang rekonstruieren [159]): *Grammatik*, *Rhetorik*, *μαθήματα* = Arithmetik und Geometrie [160]), **Philosophie**: a) *Aristoteles* (Logik und Physik) [161]), b) *Platon* (Timaios, Alkibiades, Axiochos, Phaidon, Gorgias, Theaitetos). Der Brief des Michael Italikos, den Fuchs [162]) als Beleg für die erste Hälfte des 12. Jhs. anführt, ist weit weniger bezeichnend, als die Äußerung der Anna, weil Michael durch seinen Vergleich des Studienganges mit einem Gastmahle, das er seinen Schülern gibt, zu sehr gebunden erscheint. Der grammatische Unterricht mit der Schriftstellerlekture wird im Sinne jenes Vergleiches als Tafelmusik behandelt und kann daher füglich nur am Schlusse der Gastmahlbeschreibung erwähnt werden [163]). Die Tafelmusik ist ja nur ein akzessorischer Bestandteil der Tafelfreuden!

In der Encyclopädie des Philosophen Joseph Rhakendytes, also um die Wende des XIII. und XIV. Jhs. [164]), steht das Quadrivium bereits zwischen Psychologie und Ethik, so dass sich folgender Lehrgang ergibt: *Rhetorik* (S. 39 Z. 17), *Logik* (39, 25), *Physik* (40, 37), *Psychologie* (40, 54); dann das *Quadrivium* als Leiter (δίκην κλίμακος) zum Aufstiege von der Materie zur ἄυλος οὐσία (41, 69), die vertreten ist durch *Ethik* (41, 75) und *Metaphy-*

sik (41, 99). Diese Anordnung der Studienfächer ist nicht etwa eine byzantinische Neuerung. Sie findet sich ähnlich schon bei Olympiodoros[165]), an einer Stelle, die besonderes Interesse für die gegenwärtige Frage deshalb besitzt, weil Olympiodoros die philosophischen Wissenschaften ausdrücklich als *Aufstiegsgrade* bezeichnet: «Was ist die Stufenleiter und was führt uns an das Ziel der Philosophie? Wir behaupten nun, dass es fünferlei gibt, was uns zum Ziele der Philosophie fortführt, nämlich Logik, Physik, Ethik, Mathematik, Metaphysik. Und zwar bildet die Logik den Anfang; nach dieser kommt aber die Ethik, nach der Ethik die Physik, nach dieser die Mathematik, nach der Mathematik die Metaphysik. Und dies mit Recht: denn das durchaus Materielle muss dem in gewisser Hinsicht Materiellen, in gewisser Hinsicht Immateriellen vorangehen. Danach müssen wir aber zum völlig Immateriellen fortschreiten in Befolgung des Gebotes des göttlichen Plotin, das besagt, dass man der Jugend die Mathematik zur Gewöhnung an die unkörperliche Natur geben müsse«.

In einem byzantinischen Schulgespräche endlich, das ich frühestens dem XIII. Jh. zuteilen möchte[166]), rückt das Quadrivium gar zwischen Aristoteles und Platon hinab. Auf die *Grammatik* des in diesem Gespräche festgehaltenen Studienverlaufes folgt die *Rhetorik* (97,22). Sie wird unmittelbar von der ***Philosophie*** abgelöst, und zwar von *Aristoteles* (98,61) mit folgenden Schriften, die ich in der vorgesehenen Leseordnung aufzähle: Quinque voces des Porphyrios, Kategorien, Arten der Philosophie—also wohl ein Schriftchen in der Art der προλεγόμενα des Ammonios oder Olympiodoros[167]) —, Organon, Physik, περὶ οὐρανοῦ, μετέωρα, Metaphysik, περὶ ζῴων μορίων, περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς, περὶ ζῴων πορείας, περὶ αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν, περὶ ψυχῆς und die noch übrigen aristotelischen Schriften, also Rhetorik, Politik, Oikonomik und Ethik. Nun erst wird das *Quadrivium* (99,77) mit Arithmetik, Geometrie, Musik, Astronomie zugelaßen, worauf (99,79) *Platon* mit seinen Kommentatoren Proklos und Jamblichos folgt.

Sehr eigentümlich verlief die wissenschaftliche Ausbildung des Nikephoros Blemmydes[168]), über die er uns im ersten Buche seiner Selbstbiographie (p. 2,9 ff. 4,10 ff. 55,7 ff. Heisenberg) be-

richtete. Seine Studien wurden durch äußere Störung für lange Zeit unterbrochen. Er fand nämlich keinen Lehrer, der sein Streben nach grösserer Vollendung in der Logik zu befriedigen vermocht hätte (2,29 μείζονος δ' ἐπὶ λόγους ἐφιέμενος ἐπιδόσεως οὐκ εἶχον τὸν ἡγησόμενον). Bis zu der durch den Lehrermangel eintretenden Studienpause hat Nikephoros gelernt: *Grammatik* (2,9), von der die Dichterlektüre (bestehend in erster Linie aus Homer) getrennt war (2, 23), wohl weil man Grammatik mit der Auslegung des Lehrbüchleins von Dionysios Thrax in eins setzte. Die Grammatik wurde abgelöst von der *Rhetorik* (2,25 Aphthonios, Hermogenes), von der er zur ***Philosophie*** weiterschritt, und zwar zunächst zur *Logik* (2,26). Nun fällt auf, dass sein Lehrer nur die porphyrianischen πέντε φωναί, die aristotelischen κατηγορίαι und περὶ ἑρμηνείας zu lehren, d.h. zu erklären verstand. Es sind dies die dem Abendlande zunächst allein zugänglichen Teile des aristotelischen Organon, die daher zum Unterschiede von den neuerdings bekannt gewordenen Schriften desselben *logica vetus* genannt wurden (vgl. Prantl, Gesch. d. Logik im Abendl. III 26, 103). Der Umstand, dass ein Lehrer nur für die *logica vetus* ausgebildet sein konnte, legt die Annahme nahe, dass man auch im griechischen Osten, wo man doch den ganzen Aristoteles besaß, einen tieferen didaktischen Einschnitt zwischen *logica vetus* und *logica nova* gemacht hat. Als Nikephoros endlich wieder einen Lehrer fand, bei dem er freilich nicht ohne äußere Gefährdung seine Studien fortführen konnte (4,9), beginnt er überraschender Weise mit dem *Quadrivium*. Er lernt aus ihm aber nur Arithmetik (5,1), Geometrie (5,4), Astronomie (5,7). Nach der Beendigung dieses Lehrstoffes geht er über zur *Syllogistik*, also zu den aristotelischen Schriften der *logica nova* des Abendlandes (5,28). Er betont dabei, dass sie ihn derselbe Lehrer lehren konnte, von dem er im Quadrivium unterwiesen worden war. Danach wendet er sich zur *Physik*, die er mit Hilfe der Kommentare im Privatstudium zu vollenden vermag (6,2). Man sieht, der Unterricht durch Erklärung aristotelischer Schriften ist der einzig betretene Weg der Unterweisung, wie seinerzeit bei den Neuplatonikern. Wir haben also bei Nikephoros, wie beim Philosophen Joseph und im byzantinischen Schulgespräche die Abfolge: Logik, Physik, d. i. verkürzter *Aristoteles*. Nur schließt bei den

genannten Autoren das Quadrivium erst jetzt an, während es bei Nikephoros zwischen *logica vetus* und *logica nova* verlegt erscheint. Das dürfte aber auf die persönlichen Hemmnisse im Studiengange des Nikephoros zurückzuführen sein. Denn in der allgemeineren Zusammenfassung S. 55,7 ff., in der sich Nikephoros dem üblichen Bildungsablaufe annäherte, finden wir die Reihenfolge: Grammatik, Poesie, Rhetorik, *logica vetus*, [Studienpause], *logica nova,* Physik, Arithmetik, Geometrie. An die Stelle der *platonischen* Schriften, die nach dem Lehrplane auch der Zeit des Nikephoros nunmehr hätten folgen sollen, traten für den ausgesprochen christlich gesinnten Denker die Bücher der hl. Schrift (6,10).

Ein einigermaßen veränderter Lehrplan sollte das Abendland während des Mittelalters beherrschen. Auch er ist griechischer Herkunft; ja ich halte ihn sogar für älter, als den bei Theon zu beobachtenden, weil er enger an die alte ἐγκύκλιος παιδεία anschließt» Die Verschiedenheit des soeben behandelten und des in Rede stehenden Lehrganges ist übrigens leicht. Als Unterschied kann kaum gelten, dass aus γεωμετρία und στερεομετρία ein einziges Fach gebildet wird, dass damit also die μαθήματα auf vier reduziert erscheinen. Dadurch kommt das Quadrivium zustande, das übrigens auch bei den besprochenen byzantinischen Autoren begegnete. In ihm sind die realen Fächer enthalten Dazu tritt das Trivium mit den formalen Disziplinen Grammatik, Logik nnd Rhetorik, womit die septem artes liberales gebildet sind. Ihnen folgen die philosophischen Gebiete im engeren Sinne. Das Auffallende ist nun nicht die Einbeziehung von Rhetorik und Grammatik in den philosophischen Unterricht. Wie das Beispiel des Proklos bei Marinos zeigte, wurde ja das Studium dieser Fähigkeiten doch vorausgesetzt, weshalb führende Neuplatoniker, wie Porphyrios, Syrianos und Proklos auf beiden Gebieten lebhaft tätig waren. Schon Sextus Empiricus hat, als er gegen das positive Wissen schrieb, auch gegen die μαθήματα ein Werk verfasst. In demselben wendet er sich gegen die Prinzipien der Grammatik, Rhetorik, Geometrie, Arithmetik, Astronomie und Musik. Er bezog also Grammatik und Rhetorik sogar in den Kreis der später auf die mathematischen Fächer beschränkten Disziplinen ein. Auffällt bei den

sieben freien Künsten vielmehr die Degradation der Logik, die zur Philosophie gerechnet werden muss, selbst wenn man sie nur als ihr ὄργανον betrachtet. Eine Begründung dieser Anordnung zu geben, ist hier nicht meine Aufgabe [169]). Ich will nur im Vorübergehen eine Vermutung äußern. Ammonios, Comment. in Arist. gr. IV 6 p. 11,21 — 38 fragt sich, zu welcher Gruppe der Schriften des Stagiriten er seine Poetik und Rhetorik stellen solle. Aristoteles selbst hätte sie zur Logik gerechnet. Dann ist aber die Logik nicht mehr identisch mit der Schlusslehre, sondern die Logik zerfällt in zwei Teile: der eine handelt vom Schlusse, der andere von der Rede außer dem Vernunftschlusse. Es ergibt sich also folgendes Bild:

λογικὴ
- συλλογιστικὴ (schlussbildend)
  - ἀποδεικτικὴ
  - διαλεκτικὴ
  - σοφιστικὴ
- ἀσυλλόγιστος (nicht schlussbildend)
  - ἔμμετρος (Poetik)
  - ἄμετρος (Rhetorik)

In dieser Einteilung sind alle drei formalen Fächer unter eine Gattung gebracht, womit die engere Verbindung von Grammatik, Rhetorik und Logik im Trivium gerechtfertigt wäre. Richtig ist die Einteilung freilich nicht, weil die Rhetorik, als Gegenstück zur Dialektik, gerade nach Aristoteles mit dem Schlusse zu tun hat, und zwar mit dem verkürzten Wahrscheinlichkeitsschlusse, dem ἐνθύμημα. In Geltung ist sie trotzdem geblieben bis auf den heutigen Tag. Doch nicht darauf kommt es hier an. Auch die sieben freien Künste samt den ihnen folgenden philosophischen Fächern wurden im stoisch - mittel - platonischen Kreise nicht höher gewertet, als von Theon, nämlich als Vorbereitungsstufen. Ich denke an den Πίναξ des sog. Kebes. Wie er über die μαθήματα urteilte, haben wir oben gesehen. Er zählte sie zur Scheinbildung (Ψευδοπαιδεία), durch die man von keinem Übel befreit werden könne (vgl. auch XIV 4 p. 13,6). Nicht konsequent gegenüber seiner späteren Äußerung erklärt er sie (XII 3 p. 11,15 ff.) doch für eine unerlässliche *Vorstufe* zur wahren Παιδεία. An dieser Stelle, die platonisch beeinflusst erscheint, zählt er auch diese Wissenschaften auf und im An-

schlusse daran die Philosophie, selbstverständlich vertreten durch Systeme, die ihm nicht genehm sind. Anstatt der μαθήματα erscheinen aber die 7 freien Künste. Es heisst (XII 3 p. 11,23): οἱ μὲν ποιηταί, ἔφη, οἱ δὲ ῥήτορες, οἱ δὲ διαλεκτικοί, οἱ δὲ μουσικοί, οἱ δὲ ἀριθμητικοί, οἱ δὲ γεωμέτραι, οἱ δὲ ἀστρολόγοι, οἱ δὲ ἡδονικοί, οἱ δὲ περιπατητικοί, οἱ δὲ κριτικοὶ καὶ ὅσοι ἄλλοι τούτοις εἰσὶ παραπλήσιοι [170]).

Damit glaube ich die heute noch nachweisbaren Anregungen im großen Ganzen aufgezeigt zu haben, die auf Plotinos aus dem Mittelplatonismus einwirkten, als er in seinem Schriftchen «Über die Tugenden» (Enn. I 2) daran ging, die peripatetischen Tugendgrade um einen neuen zu vermehren, um Tugenden der im Phaidon begründeten Reinigung. Unter mittelplatonischem Einflusse hat nun Plotinos die Tugendgrade zu Stufen einer Erhebung gemacht, die in der Angleichung an Gott ihr Ziel findet. Unter den Graden des Aufstieges bei den früheren Platonikern fand er auch einen der sich reinigenden und einen der gereinigten Seele. An ihn knüpfte er mit seinen kathartischen Tugenden an, auf die von ihm das Hauptgewicht verlegt wurde, wie schon ein Blick auf den großen Raum, den er ihnen in seiner Abhandlung einräumte (I 2, 3—5), zeigt. Er konnte ja die bürgerlichen Tugenden der Aufgabe, die ihnen bei den Peripatetikern zugedacht war, nicht so ganz entfremden, dass er das Reinigungswerk allein in sie gelegt hätte. — Der Grundgedanke, auf dem Plotin aufbaut, ist letzten Endes aristotelisch; es ist der Gedanke von der Höherwertigkeit der theoretischen vor der praktischen Betätigung. Legitimiert hat Plotin sein Unterfangen durch Platonstellen. Er folgt da wie dort dem Brauche der Mittelplatoniker. Sie haben wohl die platonische Bildersprache noch Kräften zu einer Schulterminologie umgewandelt, waren aber doch gezwungen, das Gedankengerüst für ihre Lehren bei Aristoteles zu holen, dem ersten griechischen Philosophen, der zu einem allseitigen System gekomenen war [171]). Plotin geht nun Enn. I 2,1 von einem fast wörtlichen Zitate des Theaitetos 176a aus [172]): um dem Bösen, das dem Irdischen immanent ist, zu entgehen, muss man das Irdische fliehen. Das geschieht durch Angleichung an Gott (θεῷ ὁμοιωθῆναι). Dies Ziel war selbstverständlich nur in spekulativer Betätigung erreichbar. Aristoteles hatte Eth. Nic. κ 8 p. 1178 b 7 ff. bewiesen, dass

die Tätigkeit der Götter nur als Spekulation gedacht werden könne. Er war daselbst zum Schlusse gekommen, dass das Leben der Menschen, nur insoferne es ein Abbild (ὁμοίωμα) des gottlichen, also nur insoferne es spekulativ ist, selig sein kann [173]), so dass sich auch ihm die Angleichung an die göttliche Tätigkeit, d. i. die Spekulation, als Ziel darstellen muss Die Bedingung für seine Erreichung ist die intellektuelle=theoretische Tugend. Diesen Gedanken macht sich Plotin zu eigen, wenn er das praktische Leben, wie es Aristoteles gewollt hat, in seiner Tugendlehre so viel, als irgend möglich, zurücktreten lässt [174]). Von der μετριοπάθεια, der das bürgerliche Leben zustrebt, gar nicht zu reden, selbst für die annähernde ἀπάθεια der reinigenden Tugenden hat er keine höhere Bewertung, als dass sie nicht sündhaft sei (Enn. I 2,6 p. 18,8 M.). An sich hat sie also für ihn, dem das θεὸν εἶναι vorschwebt, keinen Wert. Dass die Betätigung der Götter spekulativ sei hatte Aristoteles daraus geschlossen, dass sie die praktischen Tugenden nicht besitzen können. Auch darin folgt ihm Plotin (Enn. I 2,1 p. 12,2-3 ff. M.).

Doch bleibt er dabei nicht stehen. Die Gottheit, der wir uns angleichen wollen, hat nach ihm weder Tugend (I p. 13, 23 M.), noch ist sie Tugend, sondern ohne Tugend zu sein, ist sie gleichsam das Urbild (ἀρχέτυπον) dessen, was bei uns, als sein Abbild (μίμημα), Tugend ist [175]). In diesem Sinne nähern wir uns auf Grund der Tugenden der Gottheit. Die Angleichung an die Gottheit ist demnach ein Aufstieg zu einem Anderen und Ersten. Durch diese (I) *theoretische Begründung* seiner Angleichungslehre, die damit (I p. 14,25 M.) abgeschlossen ist, hatte Plotin erreicht, dass er alle Tugendgrade und damit auch die bürgerlichen Tugenden, die nach der Nikomachischen Ethik zur Vergöttlichung nichts beitragen können, seinem Ziele dienstbar machte. Im ersten Teile seines Schriftchens hatte nun Plotin (1) als Ziel unserer Tätigkeit die Angleichung an Gott bestimmt und (2) diese dann analysiert, indem er feststellte: (a) wem wir uns annähern — der Idee der Tugend, (b) wodurch wir uns annähern — durch die Tugenden, (c) worin die Annäherung besteht — im Aufstieg zum Anderen und Ersten. Im (II) *praktischen* Teile der Abhandlung greift er auf das Mittel der Annäherung zurück

und bespricht es ausführlich. Im Vorgange der Angleichung an Gott lassen sich bei Plotinos zwei Teile unterscheiden: (A) die Befreiung der Seele vom Fremden, (B) ihre Verbindung mit dem Verwandten (I 2,4 p. 16,21 M.). Das Fremde und Schlechte ist die Materie, also der Körper, mit dem sie vermengt ist (I 2, 3 p. 15,22 M. 2,5 p. 17,12 M.), das Verwandte und so Gute der Geist, vorzüglich, wenn sie auf ihn blickt (I 2,4 p. 17,3 M.). Die unterste Stufe (III) in der Befreiung der Seele vom Körper stellen die *bürgerlichen* Tugenden dar. Sie wirken, wann der Mensch noch ein σύνθετον, also die Summe von Materie und Seele ist. In dieser Verbindung ist die Seele von der Materie unterdrückt, also gewissermaßen *im* Körper. Durch die bürgerlichen Tugenden, genauer: ihre Betätigung, soll nun der Seele das Übergewicht über den Körper verschafft werden. Das geschieht, indem der Bereich der Materie, als des Schranken-und so Formlosen, eingeengt wird und der Körper Form annimmt. Die Form ist aber eine Spur des Göttlichen. So kommt das σύνθετον oder sogar der Körper außer die Materie. Dabei erhält die Seele, als das dem Göttlichen Nähere, mehr von dem ihr Verwandten und auch Verwandteres, als der der Gottheit entferntere Körper. Jedenfalls wirken aber die politischen Tugenden auf das σύνθετον, in erster Linie vielleicht auf den Körper. Daher der Schein, als ob das σύνθετον göttlichen Ursprunges wäre. So hat Plotinos unter Benützung des Formbegriffes die μετριοπάθεια, das Ziel der bürgerlichen Tugenden des Peripatos, in seinem Sinne umgedeutet, d. h. die gemeinsittliche Tendenz dieser Tugenden dem individualistischen Zuge seiner Reinigungsethik fast ganz geopfert. Dass es sich bei den bürgerlichen Tugenden schon um Reinigung handelt, wenn auch nicht um die eigentliche Reinigung (I 2, 3 p. 15, 19), geht daraus hervor, dass in ihnen, wie er ausdrücklich feststellt, durch die Formgebung an das Formlose, d. i. an die Materie, ein erster Schritt zur Angleichung an die Gottheit unternommen wird. Dazu kommt noch die Analogie der bürgerlichen Tugenden Plotins mit der ersten, ganz medizinisch gefassten Reinigungsstufe des Albinos. Sie entfernt bei dem Mittelplatoniker die Irrmeinungen aus der Seele Das ist bei Plotinos, dem im platonischen Sinne die Tugend Wissen ist, neben der Herstellung der μετριοπάθεια auch die Aufgabe der bürgerlichen

Tugenden. Dies die Worte des Plotinos[176]: «Die bürgerlichen Tugenden nun, die wir oben wo erwähnten, regeln ganz entschieden und machen besser, indem sie die Begierden und überhaupt die Leidenschaften begrenzen und mäßigen und die Irrmeinungen entfernen durch das an sich Bessere und durch das Begrenztsein und dadurch, dass das Gemäßigte sich außerhalb des Maßlosen und Schrankenlosen befindet. Ebenfalls gleichen sie als begrenzte, insoferne sie ja Schranken der Materie für die Seele sind, dem überirdischen Maße und enthalten eine Spur des überirdischen Besten. Denn fürwahr das gänzlich Maßlose, das Materie ist, ist gänzlich ungleich (sc. mit Gott). Inwieweit es aber Form erlangt, insoweit gleicht es sich jenem, das formlos ist, an. Oder vielmehr: es tauscht das Nahestehende[177]) ein. Die Seele aber, (die) näher, als der Körper (ist), tauscht ihr Verwandtes und mehr ein, so dass sie, indem sie als Gott erscheint, sogar die Täuschung erweckt, dass dies [=das σύνθετον] zur Gänze göttlich sei. So fürwahr gleichen sich diese an». — Die zweite Stufe in der Befreiung der Seele vom Leibe nehmen die von Plotinos ausdrücklich (I 2,3 p. 15, 12 M.) höher, als die politischen Tugenden, gestellten reinigenden Tugenden (IV) ein. Er beruft sich auf Platon (Phaidon 67 ABC, Polit. 518 DE, Theaitetos 176 B) zur Rechtfertigung dieses Tugendgrades (a.a.O. 15,15 ff. M.). Daraus darf man wohl schließen, dass wir in den reinigenden Tugenden eine Neuschöpfung Plotins vor uns haben. Ich sage: in den reinigenden *Tugenden*; denn der Begriff der Reinigung war — wie Albinos und Theon zeigten — schon von den Mittelplatonikern herangezogen worden. So erörtert denn Plotinos (I 2, 4 p. 16, 9 M.) ausdrücklich die Frage, ob die reinigenden Tugenden mit der Reinigung identisch sind, oder ob die Reinigung ihnen vorangeht, oder an welchem Punkte des Reinigungsvorganges sie anzusetzen sind. Ähnlich fragt er (I 2,3 p. 15, 20 M.), inwieferne man die reinigenden Tugenden Reinigungen nennt und wieso wir gereinigt am meisten der Gottheit gleichen; d. h wie sich diese neue Tugendstufe in die Tugendreihe fügt, die Plotinos nach jenem Ziele der Vergottung angeordnet hat. Kurz: Plotin hat die Begriffe *Reinigung* und *Tugend* offenbar als erster miteinander in Verbindung gebracht und war daher bemüht, diese Verbindung zu rechtfertigen. Plotinos behandelt nun: 1) das

Eigentümliche der reinigenden Tugenden (I 2,3 p. 15,22-29), 2) ihren Anteil am Ziel der Vergottung (I 2, 3 p. 15,29-16,8), 3) ihre Stellung im Reinigungsvorgang (I 2, 4 p. 16, 8-17, 6), 4) das Reinigungsverfahren und seine Grenzen (I 2, 5 p. 17, 7-18, 7).—(1) Das Eigentümliche der reinigenden Tugenden ist die von ihnen durchgeführte Trennung der Seele vom Leibe durch völlige Ausschaltung ihrer Beziehungen zu ihm, sowohl auf dem Gebiete der Erkenntnis, als auch des Affektes und der Begehrungen. Der so geschaffene Zustand der Seele ist der nämliche, den Albinos Wecken, Reinigen und Klären der dem νοῦς entstammenden natürlichen Gedanken der Seele nannte. Die Seele, die im Besitze der bürgerlichen Tugenden nicht mehr im Körper, sondern über ihm, aber wohl noch mit ihm ist, soll nun ohne ihn sein, d. h. sich ganz in sich versenken. Ihre Gedanken müssen demnach wie *vor* ihrer Verbindung mit dem Körper, also ohne Beziehung auf ihn, sein, d. h. rein und lauter. —(2) Insoferne nun das Göttliche und seine Tätigkeit rein, d. i. ohne Beziehung zur Materie sind, kann man den durch die reinigenden Tugenden bewirkten Zustand der Seele Angleichung an Gott nennen, aber nicht zugleich in *dem* Sinne, als ob das Göttliche sich in einem solchen Zustande befände, eine den reinigenden Tugenden entsprechende ἕξις besäße, sondern nur als μίμημα (I 2, 3 p. 16, 4 M.), d. h. so, wie Michael von Ephesos[178]) den aristotelischen Begriff des ὁμοίωμα auslegte. —(3) Die Reinigung ist schlechter, als die Reinheit, weshalb die reinigenden Tugenden in dieser sein müßten. Aber auch das nicht, da die vollzogene Entfernung des Fremden, also die Reinheit, noch nicht das Gute ist. Wäre sie es, so wäre die gereinigte Seele, als das Gute, nie einer Verunreinigung fähig gewesen, also nie ins Böse, d. i. in die Materie gekommen. Dass dies geschehen konnte, zeigt sie der Hinneigung zum Guten, wie zum Bösen fähig. Das Gute ist das ihr Verwandte, das Böse oder die Materie das ihr Fremde. Somit ist der Reinigungsprozess, indem er sie vom Fremden löst, ein Zuwendungsprozess der Seele zum νοῦς. Nach vollzogener Reinigung ist sie zugewendet. Das, was ihr daraus erwächst (p. 16, 26 M.), ist nun die reinigende Tugend, nämlich die Schau und der Eindruck des Gesehenen, der einflößt und wirkt, wie das Gesicht in Bezug auf das Objekt des Sehens, hier den Geist.—

(4) Die Methode der Reinigung fällt aus dem Rahmen dieser Abhandlung, die die reinigenden Tugenden nur im Zusammenhange der Tugendleiter behandelt. Nur soviel sei bemerkt, dass sich bei dem Reinigungsverfahren die Seele, die, als vermengt mit dem Körper, örtlich über ihn ausgebreitet gedacht wird (I 2, 5 p. 17, 12 M.), in sich selbst konzentriert, eine Platons Phaidon 67 C folgende Veranschaulichung der ἀπάθεια. Da Plotin nicht die Konsequenzen gezogen wissen will, die Kleombrotos aus Ambrakia zog, indem er sich nach der Lesung des Phaidon von einer Mauer ins Meer stürzte (Cicero Tuscul. disputat. I 34, 84), so musste er sich bei der Reinigung auch mit dem Körper oder dem unvernünftigen Seelenteile abfinden, mit dem die vernünftige Seele physiologisch eben noch verbunden blieb. Er lässt nun durch die vernünftige Seele auch den unvernünftigen Teil reinigen (p. 17, 28 M.), der darauf hin nicht bloß jeden Widerstand aufgibt, sondern aus Scham vor der vernünftigen Seele nicht einmal wagt, gegen ihren Willen zu handeln. Praktisch stellt sich dies so dar, dass der unvernünftige Teil Eindrücken nicht mehr zugänglich ist, oder doch nur selten und dann schwachen, die sich bei der Nachbarschaft des vernünftigen Teiles bald verflüchtigen.

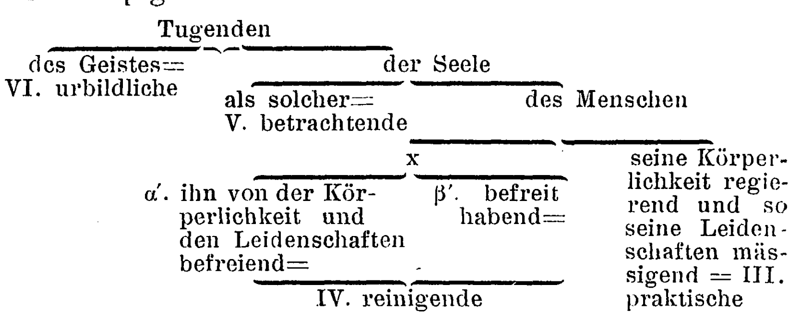
Damit ist der negative Teil des Vergottungsvorganges (A) abgeschlossen; es folgt nun der positive (B): die Verbindung der Seele mit dem ihr Verwandten. In diesem zweiten Teile gibt es nur *eine* für den wahren Menschen, d. i. die Seele, noch erklimmbare Sproße, die betrachtenden Tugenden (V). Die Seele, die diesen Grad erreicht, ist nach Plotinos ein Doppelwesen (I 2, 6 p. 18, 24 ff M.), bestehend aus einem Gotte zweiter Ordnung und einem Dämon. Von ihnen ist die Gottheit selbstverständlich frei von den unbeabsichtigten Regungen der sinnlichen Natur, während der Dämon im Bestreben nach Gemeinschaft mit dem νοῦς und nach Angleichung von nichts sich treffen lässt und nichts tut, was seinem Herrn, dem Gotte, nicht zusagt (I p. 18, 15 ff.). In dem Dämon ist nun ohne Schwierigkeit der Inhaber der reinigenden Tugenden zu erkenen (vgl. Porphyr. 'Αφορμαὶ 22, 11 f.). Diese stark an die stoische Methodik (Kategorienlehre!) gemahnende Art des Plotinos, die Verschiedenheit der Tugendgrade durch Addition oder Subtraktion zu gewinnen, sollte später, als man

die Tugendgrade immer einseitiger als Erkenntnisgrade auffaßte, zu Schwierigkeiten führen. Die Einheit des Erkennenden war z. B. bei dem Doppelwesen: Gott zweiter Ordnung dämonischer Mensch schwer aufrecht zu erhalten, da der Gott doch das ist, was er erkennend erfaßt, die Seele aber davon verschieden. Auch der Erkenntnisvorgang muss also in beiden verschieden sein u. s. f. Daher hat Porphyrios (ʼΑφορμαὶ 22, 15 M.), offenkundig im Gegensatze zu Plotinos, die Grenze der irdischen Leistungsfähigkeit des Menschen durch die reinigenden Tugenden gebildet. Die betrachtenden sind die direkten Nachbilder der Urbilder im Geiste (I 2, 6 p. 18, 20 ff. M.). Diese (I 2, 7 p. 19, 4 M.), die man später urbildliche Tugenden (VI) genannt hat, obwohl sie in Plotins Sinne keine Tugenden sind, können für die Vergottung des Menschen nicht mehr in Frage kommen, weil sie wohl als jenseits der Schwelle des Todes liegend zu denken sind. Erst durch die Überschreitung dieser Schwelle wird ja der Mensch des Körpers gänzlich ledig. Plotinos spricht dies freilich nicht aus. Doch erscheint der Gedanke unabweislich, wenn man die Tugengrade Plotins nach ihren generellen Inhabern überblickt: ⟨Seele im Körper⟩ = I. II. — Seele über dem Körper = III. — Seele (fast ohne Körper) = IV. — 2. Gott + Seele (fast ohne Körper) = V. — Geist ⟨= Göttervater⟩ = VI. Der ersten Stufe entspricht kein Tugendgrad bei Plotinos. Dass sie aber auch für ihn aus den politischen Tugenden notwendig zu erschließen ist, haben meine Ausführungen wohl dargetan.

Porphyrios und so Macrobios folgen im wesentlichen Plotinos. Porphyrios Bearbeitung seines Schriftchens zeigt in ihrer Auffassung aber deutlich peripatetischen Einschlag. Die theoretische Begründung der plotinischen Vergottungslehre (s. oben) hat er preisgegeben. Er konnte nun zur aristotelischen Auffassung zurückkehren, derzufolge die Tugendgrade nach den Lebensformen, denen sie zugrundeliegen, bewertet werden, statt nach einem außer ihnen liegenden Ziele, das ihnen aufgedrängt wird. Indem sie so auch aufhören, bloße Vorbereitungsstufen zu sein, kommt ihre eigentümliche Aufgabe wieder voll zu ihrem Rechte. Die bürgerlichen Tugenden des Porphyrios entsprechen nun in ihrer Richtung auf das Maßhalten in den Leidenschaften (μετριοπάθεια 17,17) ganz den sittlichen des Aristoteles. Die be-

schaulichen Tugenden des Porphyrios haben ihr Ziel in der Leidenschaftslosigkeit (ἀπάθεια 19,6) zum Zwecke von πρὸς θεὸν ὁμοίωσις (S. 19,6). Sie gehören der Seele an, die intellektuell tätig ist (S. 20,13). Die zweite Bestimmung ist aristotelisch; die erste haben schon die Stoiker vor Plotin aus ihr gefolgert. Die reinigenden Tugenden zwischen jenen beiden Graden sind nun die Tugenden desjenigen der Betrachtung lebenden Menschen, der zur Betrachtung erst aufsteigt und sie beruhen auf der Abkehr vom Irdischen (S. 18,6). Ihre Absicht ist die vollständige Befreiung von den Affekten, die durch die bürgerlichen Tugenden nur gemäßigt worden waren (S. 22,5). Dadurch ist ihre Übergangsstellung zwischen den bürgerlichen und den betrachtenden Tugenden unzweideutig gekennzeichnet. Darin nahmen die späteren Neuplatoniker noch keine Veränderung vor. Wenn z. B. Olympiodoros, Phaidonkommentar B 140 (S. 174,12 N.) die betrachtenden Tugenden Gegenstücke der bürgerlichen nennt, so bezeichnet er sie beide damit als Endpunkte, zwischen denen die reinigenden Tugenden liegen müssen. Auch die Kennzeichnung der reinigenden Tugenden durch Simplikios im Epiktetkommentar p. 4^{a-b} deckt sich genau mit der des Porphyrios, wenn er sagt: der Mensch, der im Sinne der Reinigung leben könne, suche nach Kräften dem Körper und den körperlichen Affekten zu entfliehen und zu sich selbst sich hinzuneigen. Auf die reinigenden Tugenden legte nun Porphyrios mehr noch, als Plotinos, das Hauptgewicht. Man müsse sich — sagt er S. 22,14 — am Meisten um die reinigenden Tugenden bemühen, weil wir sie im irdischen Leben erlangen könnten und weil durch sie der Aufstieg zu den wertvolleren Tugenden erfolge. Daher gibt er am Ende seines Abrisses der Tugendlehre (S. 23,3 ff.) eine eigene Anleitung zur κάθαρσις (entsprechend der Plotins Enn. I 2,5). Dass er hier in der Tat das Ende der menschlichen Leistungsfähigkeit sah, zeigt seine aus Andeutungen Plotins zur Klarheit erhobene Bewertungstafel. Für die Philosophentitel in der neuplatonischen Schule wurde sie von vorbildlicher Bedeutung, wenn auch — wie ich schon zeigen konnte — die späteren Neuplatoniker das Ende des menschlichen Könnens viel weiter hinausverlegten, als Porphyrios. Er sagt [179]): » Deswegen ist der nach den praktischen Tugenden Tätige (III) ein

guter[180]) Mensch; der nach den reinigenden (IV) ein dämonischer Mensch, d. i. ein guter Dämon; der allein nach den auf den Geist gerichteten Tätige (V) ein Gott, der nach den urbildlichen (VI) dsr Vater der Götter». — Gleich Plotinos hatte Porphyrios die *natürlichen* Tugenden des Aristoteles, die ja nur Charakteranlagen waren, in seine Tugendreihe nicht aufgenommen. Gegenüber den späteren Neuplatonikern war er ferner mit Plotinos denjenigen Peripatetikern nicht gefolgt, die die sittlichen Tugenden des Aristoteles in *sittliche* und *praktische* zerlegt hatten. Er hatte aber nach Plotinos zwischen die bürgerlichen und betrachtenden die *reinigenden* Tugenden eingeschoben und über die betrachtenden die *urbildlichen* gesetzt, indem er die Ideen der Tugenden bei Plotinos In den Kreis der Tugendgrade hineinzog. So ergibt sich von oben nach unten folgende Reihe[181]): » Es haben sich also vier Gattungen von Tugenden gezeigt, von denen (VI) die einen dem Geiste gehörten, die urbildlichen und mit seiner Wesenheit zusammentreffenden; (V) die anderen der Seele als Seele, insoferne sie bereits auf den Geist hinsieht und von ihm erfüllt wird; (IV) die nächsten der Seele des Menschen, (α') insoferne sie sich reinigt, (β') wie auch gereinigt ist vom Körper und den unvernünftigen Leidenschaften; (III) die nächsten der Seele des Menschen[182]), insoferne sie den Menschen regiert und Mäßigung der Leidenschaften in ihm hervorbringt».—Diese Reihe ist das Ergebnis folgender Einteinng:



Die späteren Neuplatoniker haben, wie gesagt, die Reihe des Porphyrios nach unten durch die natürlichen und die von den bürgerlichen abgezweigten sittlichen Tugenden vervollständigt. So ergibt sich bei Olympiodoros folgende Reihe, deren Ursprung

aus einer Einteilung noch deutlicher sichtbar ist, als bei Porphyrios[183]: «Aber da wir einmal der Tugenden Erwähnung taten, wohlan so wollen wir auch die Grade der Tugenden angeben. Es gibt also fünf Grade der Tugenden. Entweder sind sie nämlich (I) natürliche, die uns aus dem Temperamente erwachsen, oder (II) sittliche, wie die durch Gewöhnung. Und zwar sind die natürlichen, die aus dem Temperamente sind, vorzüglich den unvernünftigen Lebewesen eigentümlich. Denn alle Löwen sind tapfer aus Temperament und alle ihre Nachkommen, was man bei uns nicht mehr vorfinden kann, alle Rinder keusch, alle Störche gerecht, alle Kraniche klug. Die sittlichen Tugenden aber sind vorzüglich uns und denjenigen unter den übrigen Lebewesen eigen, die eine vollkommenere und der Gewöhnung fähige Vorstellungsgabe besitzen, die Aristoteles belehrbar nennt. Wenn die Tugenden aber die Vernunft gebrauchen, (III) so entweder die drei Seelenteile und die gemäßigten Leidenschaften, wie die bürgelichen, oder sie gebrauchen, sie (d. i. die dreigeteilte Seele) nicht und (IV) fliehen entweder die Leidenschaften, wie die reinigenden, (V) oder sie sind ihnen entflohen, wie die betrachtenden».—Die zugrundeliegende Einteilung:

Tugenden				
unvernünftige		vernünftige		
ganz= I. natürliche	teilweise= II. sittliche	die die drei Selenteile (θυμικόν, ἐπιθυμητικόν, λογιστικὸν) gebrauchen, also die Leidenschaften nur mäßigen= III. bürgerliche	die nur das λογιστικὸν gebrauchen und somit	
			die Leidenschaften fliehen= IV. reinigende	ihnen entflohen sind= V. betrachtende

Vergleicht man die Einteilungen des Porphyrios und des Olympiodoros, so fällt—abgesehen von der entgegengesetzten Richtung beider Einteilungen—die verschiedene Einstellung jener Neuplatoniker zu den *reinigenden* Tugenden besonders auf. Porphyrios unterscheidet (19, 7) in engstem Anschlusse an Plotin nach den zwei Bedeutungen des Wortes κάθαρσις, «Reinigung» und «Reinheit», zweierlei reinigende Tugenden; nämlich α') solche, die die Seele reinigen und β') solche, die der gereinigten Seele innewohnen, da Reinheit der Abschluss des Reinigens ist.

Er sucht also den ganzen Verlauf der κάθαρσις von Anfang bis zum Ende in den reinigenden Tugenden zu umfassen. Olympiodor identifiziert die Tugenden der gereinigten Seele, also die kathartischen Tugenden β′) mit den nächsthöheren, den betrachtenden Tugenden, offenbar weil durch den Abschluss der Reinigung die Seele in einen anderen Zustand, den der Erkenntnis des Wirklichen, gekommen ist. Porphyrios (19,11) bekämpft eine solche Auffassung mit folgender Argumentation Plotins: Reinigen ist nur Entfernung des Wesensfremden. Sollte sie genügen um die Seele zur intellektuellen Betätigung zu erheben, so müßte die Seele das Gute sein[184]). Das ist aber unmöglich, da sie als das Gute sich nicht ins Böse verstrickt hätte. Sie ist vielmehr nur dem Guten verwandt und der Teilhaftigkeit an ihm fähig. Somit ist sie durch die Befreiung vor der Unreinheit noch nicht zum Guten, d. i. zur Gottähnlichkeit, aufgestiegen. Unter dem Guten versteht Porphyrios (20,1) für die Seele die Verbindung mit dem unter ihr Stehenden. Das Emanationsprinzip der Neuplatoniker ist ja auch ein Degenerationsgedanke. Denn das von einer Hypostase Ausgehende ist immer schlechter, als sie selbst und kann nur durch Rückkehr zu ihr sich erheben. Und zwar ist das Böse für die Seele zweifach: 1) die Verbindung mit dem aus ihr Hervorgegangenen, 2) unter Übermaß von Leidenschaften. Von der 2. Schlechtigkeit befreien sie die bürgerlichen Tugenden, die darum für Tugenden und für schätzbar gehalten werden, von der 1., die ein Makel der Seele an sich (also nicht der menschlichen Seele) ist, die darum höhergewerteten reinigenden Tugenden Diese Abgrenzung des Wirkungsbereiches der bürgerlichen und reinigenden Tugenden findet sich auch bei Marinos 15,6 (160,16)—15,18 (160,28) [185]). Nun fragt sich noch: in welchem Zustande befindet sich die gereinigte Seele und worin besteht das Wesen der kathartischen Tugenden β′? Porphyrios (S. 20,7) sagt, dass die gereinigte Seele mit ihrem Schöpfer verbunden sei. Und demzufolge bestehe nach ihrer Selbsteinkehr ihre Tugend in Erkenntnis und Wissen des Wirklichen, nicht als ob sie diese nicht in sich hätte, sondern weil sie ohne das ober ihr Stehende das ihr Eignende nicht wahrnimmt.

Ein Unterschied zwischen Porphyrios und Olympiodoros besteht ferner darin, dass Porphyrios die Tugendgrade verschie-

denen Hypostasen beilegt, Olympiodoros alle dem Menschen, und zwar verschiedenen seelischen Vermögen desselben im aristotelischen Sinne. Porphyrios verfährt da ganz gemäß seiner oben erwähnten Begrenzung der menschlichen Leistungsfähigkeit. Olympiodoros A VIII 2 weicht indessen von ihm nur in der Darstellung, nicht in der Auffassung ab. Denn er nimmt die urbildlichen Tugenden in das oben dargestellte System gar nicht auf, fügt sie vielmehr als Zusatz des Plotinos demselben A VIII 2 ς' p. 46,6 N. an. Auch Simplikios macht bei den betrachtenden Tugenden Halt. Er bezeichnet sie S. 4ᵇ als die Tugenden desjenigen Menschen, der über sein vernünftiges Leben hinausgeht und ganz zu den Göttern gehören will.

Den Anlass zur Erweiterung der Tugendgrade über die theoretischen Tugenden hinaus hat Aristoteles durch die Aufstellung dieses Tugendgrades selbst gegeben. Indem er nämlich in ihm die philosophische, insonderlich die metaphysische Spekulation ethisch bewertete, hat er eine Verbindung zwischen Ethik, Erkenntnislehre und Metaphysik geschaffen, die bei der Freude der Neuplatoniker an Analogien zur Ausgestaltung reizen musste. Der *Erkennende*, der das hohe Ziel der vollkommenen Glükseligkeit erreicht, ist nun bei Aristoteles der im Besitze der intellektuellen Tugenden befindliche Mensch, der Weise. Seine ἕξις ist in den göttlichen Seelenteil, in das λογιστικὸν verlegt. Die Betätigung dieser ἕξις geschieht durch *θεωρία*. Das durch die θεωρία erfasste *Erkenntnisobjekt* ist letzten Endes die Gottheit. Sobald nun über das höchste Prinzip der aristotelischen Metaphysik eine höhere Hypostase gesetzt wurde, was durch Plotin geschah, musste sich der auf diese neue Hypostase gerichete Erkenntnisvorgang ändern. Zunächst musste die Erkenntnistätigkeit eine andere werden. So trat z. B. bei Jamblichos zur Erfassung der höheren Hypostase an die Stelle der θεωρία der θειασμός, das Wirken von Wundern[186]. Es musste aber auch die ἕξις des Erkennenden wechseln, nach der er sich betätigte. So wurden die intellektuellen, d. s. die betrachtenden Tugenden durch höhere ersetzt. Endlich fragte es sich, ob diese neue ἕξις noch in die menschliche Seele verlegt werden kann, ob also der Mensch noch der Erkenntnis der höheren Hypostasen fähig sei. Die vorsichtige, ja ablehnende Haltung, die Porphyrios und Olympiodoros

A VIII 2 in dieser Frage einnahmen, ist soeben besprochen worden.

Den Tugendgraden von den intellektuellen Tugenden des Aristoteles, also von den betrachtenden Tugenden der Neuplatoniker aufwärts gebührt nach dem Gesagten ohne Weiteres die Bezeichnung von Erkenntnisgraden. Die Neuplatoniker haben aber, wie ich gezeigt habe, schon die bürgerlichen Tugenden an das Wissen geknüpft, nicht erst, wie Aristoteles, die betrachtenden. Somit konnten sie die Analogie zwischen Tugend, Erkenntnislehre und Metaphysik auch auf diese und damit auf die reinigenden Tugenden ausdehnen und beide Tugendgrade, bezw. die Betätigung nach ihnen, als Erkenntnisgrade bezeichnen. Aber nicht genug damit! Proklos Εἰς τὸν πρῶτον Ἀλκιβιάδην S. 400,36 ff., Cousin, konnte die Reihe der Erkenntnisgrade um die beiden niedersten Tugendgrade vervollständigen. Er unterschied die Sicherheit des Erkennens nach den Tugendgraden und setzte für das vermutungsweise und unsichere Erkennen die niedersten Tugendgrade ein, weil sie *unter* das Wissen und damit erkenntnistheoretisch in den Bereich des Meinens fielen.

Ich will nun zeitlich geordnete Zeugnisse der späteren Neuplatoniker für diesen Parallelismus von Tugend, Erkenntnis- und Seinslehre vorlegen. Sie geben zwar verschiedene Ausschnitte aus diesem Gebiete und zwischen manchen von ihnen waltet sogar ein Gegensatz in der Auffassung. Aber selbst in der weitesten Hinneigung zum peripatetischen Standpunkte bei Olympiodoros A IV 4 (p. 24,7 N.) bleiben die Tugendgrade noch Arten der Fähigkeit, die Hypostasen zu erkennen.

In gewisser Hinsicht gegen Porphyrios wendet sich **Jamblichos** bei Ammonios[187]: «... werden wir es für passend halten, nach der Lehre des göttlichen Jamblichos die verschiedenen Maße des Erkennens zu unterscheiden und sagen so, dass das Erkennen als Mittel sowohl zwischen dem Erkennenden, als auch zwischen dem, was erkannt wird, — wenn es anders eine Tätigkeit des Erkennenden in Beziehung auf das, was erkannt wird, gibt, z. B. der Sehkraft in Beziehung auf das Weiße[188]) — bald das, was erkannt wird besser erkennt, als die Natur eben des Erkennbaren (ist), bald schlechter, bald gleichartig. Wann wir nämlich sagen, dass unser Geist, wenn er sich mit dem *bür-*

gerlichen (III) Handlungen befasst, die Einzeldinge erkenne, dadurch dass er sie auf das Allgemeine zurückführe und sie durch jenes, als das Eigentliche, zu erkennen versuche, so werden wir offenbar sagen, dass hier das Erkennen besser sei, als das, was erkannt wird, wenn anders das Einzelne partiell und veränderlich, die Vernunft aber, nach der dies der praktische Geist erkennt, sowohl unteilbar, als auch unwandelbar ist. Wann er aber dadurch, dass er selbst sich zu sich wendet und nach den *reinigenden* (IV) Tugenden handelt, sein eigenes Wesen betrachtet, so müssen das Erkennen und das, was erkannt wird, gleichartig sein. Wann er aber, sobald er den Gipfel seiner eigenen Vollendung erklommen hat und sich mit den *betrachtenden* (V) Tugenden befasst, das Gebiet der göttlichen Einrichtungen betrachtet und wie diese von dem einen Ursprunge des Alls hergeleitet werden und was die Eigentümlichkeit einer jeden ist, so ist notwendig das Erkennen schlechter als das, was erkennt wird». Jamblichos kommt es hier auf die Einheit des Erkennenden an. Es ist die menschliche Seele. Porphyrios (s. oben) hatte ja der menschlichen Seele nicht alle Tugendgrade beigelegt. Mit den höheren Tugendgraden hatte er ihr zugleich die höheren Hypostasen unzugänglich oder doch schwer zugänglich gemacht. Jamblichos wollte nun die Erkenntnisfähigkeit des menschlichen Geistes erweitern, ohne ihm deshalb eine höhere Stufe in der Ordnung der Hypostasen einzuräumen. Daher erklärte er, dass die Tätigkeit des Erkennens mit dem Erkentnisgegenstande, d. s. auch hier die Hypostasen, nicht immer gleichwertig sein müsse. Die menschliche Seele, als das Erkennende, kann also sowohl eine höhere, als auch eine niedrigere Hypostase, als sie selbst ist, erkennen Die ἕξεις, nach denen sie sie erkennt, sind wieder die Tugendgrade; sie wechseln ebenfalls nach den Erkenntnisgegenständen, also den Hypostasen.

Proklos[189]) spricht, soviel ich sehe, nur gelegentlich von den Tugendgraden. An der folgenden Stelle entwickelt er also keine vollständige Tugendreihe, sondern führt nur die drei untersten Grade namentlich an. Nach der Anspielung auf die νοερὰ οὐσία in der summarischen Erwähnung der folgenden Grade kannte er aber auch die betrachtenden Tugenden, denen gemäß sich die Seele intellektuell (νοερῶς) betätigt zur Erfassung des Intellek-

tuellen. Wenn Proklos sagt, dass wir uns der intellektuellen Substanz nähern, so stellt er sich damit auf den eben erörterten Standpunkt Jamblichs, dass das Erkennende die menschliche Seele sei, die nicht zu einer höheren Hypostase werden, wohl aber Höheres, als sie selbst, durch eine dem Erkenntnisgegenstande somit ungleichwertige Erkenntnistätigkeit erfassen könne. Von der Höhe des Tugendgrades, d. i. der ἕξις, durch die wir erkennen, hängt nun nach Proklos die Sicherheit des Erkennens ab. Jedem Tugendgrade entspricht als Erkenntnisobjekt eine Hypostase. Je höher der Tugendgrad, desto unwiderleglicher die über diese Hypostase (auf Grund der Betätigung der ἕξις) gewonnenen Kenntnisse. — Man kann übrigens aus dem Zeugnisse der Späteren, die des Proklos Lehre voraussetzen, abnehmen, dass er die Tugendreihe, wie sie uns durch Olympiodoros Phaidonkommentar B § 136—142 (s. oben) erhalten ist, vor Augen hatte. Er sagt: «Wie nämlich die Dialektiker sagen, gleicht der Schlussatz unbedingt dem Schlechteren, wenn man auch unzählige *notwendige* Vordersätze verwendet, aber einen *möglichen* dazunimmt. Ebenso macht offenbar das Erkennbare, wenn es in sich etwas von der materiellen und unbeständigen Natur verflochten trägt, unsere Kenntnis von ihm unbestimmt und zweideutig. Denn nicht sind die Kenntnisse von etwas, wenn es sich nicht immer gleich bleibt, unwiderleglich, sondern Derartiges wird kumn durch die Vermutung erfasst. Von solcher Beschaffenheit ist aber die *natürliche* Tugend (I), weil ja allenthalben das Unvollkommene, als der Materie verwandt, leicht veränderlich ist. Gewiss mehr noch, als diese, kann man wohl sagen, hat die *sittliche* Tugend (II) Beständigkeit und Stetigkeit und mehr, als diese die *bürgerliche* (III), die bereits von Wissen begleitet ist. Und zu je erhabeneren und höheren Tugendarten wir weiterschreiten, zu desto unwiderleglicheren Einsichten über sie kommen wir ohne Zweifel. Der Grund aber ist, dass wir uns der intellektuellen Substanz nähern, der die Beständigkeit und die Bestimmtheit und das stets gleichartige Verhalten eignet».

An der Stelle über die Tugendgrade, die mir aus **Damaskios**[190]) bekannt wurde, erscheint eine für die Erkenntnislehre der Neuplatoniker sehr wichtige Frage gestreift, deren Beant-

wortung diese Philosophen immer wieder versucht haben; nämlich in wie ferne sich die Seele zu höheren Hypostasen erheben könne, ohne sich deshalb der Fesseln des Leibes auf die gewaltsame Weise des Kleombrotos entledigen zu müssen. Die Antwort auf diese Frage gibt zugleich darüber Aufschluss, wie der Mensch, als der Erkennende, die höheren Hypostasen, als den Erkenntnisgegenstand, erfassen kann, in wie ferne er sich also die diesen Hypostasen entsprechenden dauernden Erkenntnisfähigkeiten, d. s. die Tugendgrade, zu erwerben vermag. Porphyrios verhielt sich resigniert; Jamblichos und Proklos halfen sich durch die Annahme der metaphysischen Verschiedenwertigkeit von Erkennen und Erkanntem; Damaskios denkt für den Grad der Reinigung an ein Herabsteigen der höheren Hypostase. Im betrachtenden Grade findet die Betätigung der Seele und damit die völlige Befreiung von ihrem körperlichen Fahrzeuge κατὰ τὸ ἄσχετον statt. Die Seele ist zum beziehungslos Seienden d. h. zu dem von jeder Beziehung auf den irdischen Körper losgelösten, zum an sich Seienden geworden. Κατὰ τὸ ἄσχετον ist ein Begriff der unter stoischem Einflusse stehenden spätperipatetischen Kategorienlehre. Ἄσχετοι sind die erste Kategorie der οὐσία, die das Sein an sich hat und von den übrigen Kategorien nur Qualität und Quantität, die zugleich mit der οὐσία sind. Alle anderen Kategorien drücken irgendwelche Beziehungen zur οὐσία aus, deren eine das πρός τι ist[191]).

Damaskios schreibt: «Aber allein der bürgerliche Mensch (III) bedarf des Körperwerkzeuges, weil er manchmal den Mut braucht für das Vaterland, aber auch die Begierde, den Mitbürgern Gutes zu erweisen. Aber weder der sich Reinigende, noch der Betrachtende bedarf des Körpers: der sich Reinigende (IV) ist nämlich die Seele, die sich vom Körper freimacht, wobei gleichwohl die Fesseln bleiben und nicht gelöst werden, wie (die) des Jünglings von Ambrakia, sondern durch Anteilnahme gelöst werden. Es ist nämlich möglich, sowohl vermöge einer gewißen Anteilnahme in betrachtender Weise hier zu sein und oben [= in der höheren Welt] zu sein, als auch oben zu sein und hier zu sein, da die Seele, die Flügel hat, sowohl hierher herabsteigt, als auch davon [=vom Diesseits] gefesselt ist aus Liebe zum Körper. Der Betrachtende (V) ist aber die vom Körper befreite

Seele, wobei wir wiederum Befreiung hier im Sinne von Beziehungslosigkeit verstehen. Denn die Seele des Betrachtenden wird, indem sie gemäß dem Göttlichsten in ihr sich betätigt, dergestalt vom beinernen und atmenden Vehikel befreit. Darüber sagt auch der Dichter: Doch der weise Odysseus entkleidete sich von den Lumpen. Weise ist ja in der Tat der betrachtende Mensch, der von solchen Lumpen befreit ist. Demnach geht die Absicht [sc. des Dialoges Alkibiades I] auf die Selbsterkenntnis im Sinne des Bürgerlichen, wenn anders dem sich Reinigenden und dem Betrachtenden der Körper sogar lästig fällt. Es lernt sich der sich Reinigende kennen durch Mäßigung der Leidenschaften, der betrachtende Mensch aber durch Freiheit von Leidenschaften. Also Damaskios...»

Wenden wir uns nochmals zu ***Olympiodor***! Im Phaidonkommentar A VIII 3 sagt er[192]: «Und insoferne wir die (I) *natürlichen* Tugenden innehaben, erkennen wir die innerweltlichen Körper: Körper sind ja auch die Träger dieser Tugenden; insoferne wir aber die (II) *sittlichen* Tugenden innehaben, kennen wir das Schicksal des Alls, weil auch dies das Leben der unvernünftigen Wesen betrifft. Denn nicht ist die vernünftige Seele dem Schicksale unterworfen und andererseits sind die sittlichen Tugenden vernunftlos. Auf Grund der (III) *bürgerlichen* Tugenden kennen wir das Innerweltliche, auf Grund der (IV) *reinigenden* aber das Überweltliche; insoferne wir aber die (V) *betrachtenden* besitzen, das Intellektuelle, insoferne aber die (VI) *urbildlichen*, das Intelligible». Hier springt die Analogie von Tugendgraden, Erkenntnisstufen und Hypostasen in die Augen. Der Erkennende ist die menschliche Seele, die alle Hypostasen als Erkenntnisobjekte erfassen kann auf Grund der Tugendgrade, als ἕξεις des Erkennens. Anffällt, dass sich Tugendgrade und Hypostasen so genau entsprechen, dass man vermöge einer ἕξις nur *eine* Hypostase, nicht auch die niedrigeren erfassen kann. Die Fähigkeit vollkommener Erkenntnis setzt demnach im erkennenden Individuum die Summe der Tugendgrade voraus, die neben, nicht in einander stehen. Dieser Gedanke ist von Marinos am Beispiele des Proklos durchgeführt worden. Er verlangt, dass auch die höheren ἕξεις in eigene Seelenvermögen, die Teile des λογιστικὸν sein müssen, verlegt werden. Dass

dies geschehen ist, kann man aus der oben mitgeteilten Aufzählung und Kennzeichnung der Tugendgrade durch Olympiodoros ersehen. Sie illustriert von einer anderen Seite her die genaue Entsprechung zwischen Tugendgraden und Hypostasen. Es hat sich nämlich in ihr B § 142 (S. 114,23 N.) eine Andeutung erhalten, die beweist, dass sie ebenfalls aus einer Einteilung erwachsen ist. Verfolgt man jene Spur, so kommt man zur lükkenlosen Reihe der Hypostasen Plotins, als der Erkenntnisobjekte, die vermöge der Tugendgrade erfasst werden können. Folgendes meine Rekonstruktion, die in der Unterscheidung der untersten Arten nicht mehr volle Sicherheit beansprucht:

Tugenden zur Erkenntnis

des ἕν (VII) — der οὐσία

des νοῦς (VI) — der ψυχή

ὡς ψυχῆς (V) — als Seele des ἄνθρωπος,

der sich zur Seele erhebt (IV) — als solchen

des wahren (III) [193] — des materiellen,

der durch Gewöhnung der Vernunft folgt (II) — des ganz in der vernunftlosen Materie (σῶμα) befangenen (I).

Man fragt sich, warum sich diese Tugendreihe gerade nach der Hypostasenfolge Plotins richtet, da sie doch durch das Mittel der Schule des Proklos auf Jamblichos zurückgeht. Da zeigt sich, dass die Erkenntnisfähigkeit bei den Neuplatonikern stets um eine Hypostase unter der obersten, die jeweils als unerfassbar galt, zurückgelassen wird. So fand Plotinos, der im ἕν eine neue Hypostase aufstellte, kaum einen Standpunkt für die Erkenntnis des nächsten Prinzipes, des νοῦς. Es war der Grad der urbildlichen oder theurgischen Tugenden. Jamblichos, der über das ἕν des Plotinos noch ein anderes ἕν, als völlig unaussprechliches Prinzip, gestellt hatte, fand demgemäß in den priesterlichen Tugenden einen nur dem zweiten ἕν entsprechenden Erkenntnisgrad. Da Proklos über das höhere ἕν des Jamblichos nicht hinausgegangen ist, so blieb dieser Stand der endgültige. Nicht nur, dass von neuen Tugendgraden des Proklos nichts bekannt geworden ist [194], auch Marinos und Olympiodoros zeigen dasselbe Bild, sogar mit deutlicher Neigung zu einer rückläufigen Bewe-

gung. Endlich berichtet auch Olympiodor an der oben mitgeteilten Stelle (S. 114,25 Norvin), dass die Schüler des Proklos die priesterlichen Tugenden des Jamblichos schärfer bestimmt hätten. Er hätte hier wohl auch ihrer Bemühungen um höhere Tugenden gedacht, wenn er über solche zu berichten gehabt hätte.

Eine von seinen Darlegungen im Phaidonkommentar A VIII 3 (s. oben) sehr abweichende Haltung nimmt Olympiodoros ebenda A IV 2—4 ein. Er setzt zwar die Lehre des Jamblichos (s. oben) voraus, der gemäß die menschliche Seele, als das Erkennende, sowohl eine niedrigere, als auch eine höhere Hypostase, als sie selbst ist, erkennen kann. Doch lehnt er die Ansicht ab, dass jedem Erkenntnisobjekte eine eigene ἕξις des Erkennens, also jeder Hypostase ein Tugendgrad entspreche. Vielmehr behauptet er, dass man von *jedem* Erkenntnisniveau aus, also auf Grund jeder ἕξις, *alles* erkennen könne: sowohl das, was höher ist, als auch das, was seiner Hypostase nach niedriger ist, als das Erkennende. Damit gibt es überhaupt keine Grade des Erkennens mehr, sondern nur noch verschiedene Standpunkte der Untersuchung, die einander gleichwertig sein müßen Sie können sich nur im Untersuchungsverfahren, also methodisch unterscheiden. In der Tat macht Olympiodoros einen solchen Untetschied. Die erkenntnistheoretische Unterscheidung der Tugendgrade, die demnach aufhörten, Erkenntnis*grade* zu sein, leitet Olympiodoros ab aus ihrer ethischen Unterscheidung. Es kann also auch in dieser ein Wertunterschied kaum mehr zur Geltung kommen, sondern der Unterschied erscheint als ein solcher des Betätigungsfeldes. Der Inhaber der bürgerlichen Tugenden richtet seine Tätigkeit auf das ἄλογον, die Besitzer der beiden anderen Tugendgrade möglichst ausschließlich auf das λογιστικόν. Zwischen reinigenden und betrachtenden Tugenden wird ethisch nicht weiter geschieden. Beider Ziel ist ἀπάθεια (S. 24,6 N.). Damit ist den reinigenden Tugenden, dieser Neuschöpfung Plotins, sowie seinem Läuterungsgedanken der Boden entzogen und wir sind im Grunde wieder bei den zwei Hauptseelenvermögen des Aristoteles und den beiden ihnen entsprechenden Tugendklassen (s. oben) angelangt. Insoferne nun das ἄλογον das Körperliche und Materielle ist und als solches

partiell und besonders, bedient sich der bürgerliche Mensch erkenntnismäßig des Schlussverfahrens (aus allgemeinen und *besonderen* Prämissen). So wird auf dem bei den Neuplatonikern so beliebten Wege der Analogie über die Metaphysik die Verbindung zwischen Ethik und Erkenntnistheorie hergestellt. Ebenso ist auch die Methode des Erkennens bei den beiden anderen Tugendgraden durch ihr ethisches Tätigkeitsgebiet, als ihr Erkenntnisobjekt, d. i. durch das λογικὸν bestimmt. Dies ist als übersinnliche Hypostase allgemein, womit sich das diskursive Denken ausschließt und nur die Intuition als Erkenntnisweg erübrigt. Insoferne die reinigenden Tugenden das Intellektuelle, die betrachtenden das Intelligible zum Erkenntnisgegenstande haben, ergeben sich zwischen ihnen noch Unterschiede im Erkenntniswege. Auf intellektuellem Gebiete ist die Erfassung noch begrifflich klar, im Intelligiblen ganz dunkel und verschwommen, so dass die undeutlichste Vorstellung die Erkenntnisweise für die höchste Hypostase darstellt. Dies die Worte Olympiodoros[194]: » (§ 2) Da es drei Tätigkeiten der Seele gibt—entweder wendet sie sich ja zum Zweiten und erkennt das sinnlich Wahrnehmbare, oder zu sich und nimmt durch sich alles Seiende wahr, weil sie ein allgestaltiges Bild ist, insoferne sie von allem Seienden Begriffe hat, oder sie erhebt sich zum Intelligiblen und nimmt die Idee wahr—da es also drei Tätigkeiten der Seele gibt, so darf man nicht glauben, dass sich darin der bürgerliche, der sich reinigende und der betrachtende Mensch von einander unterscheiden, dass (III) der bürgerliche das sinnlich Wahrnehmbare erkenne (IV), der sich reinigende die Begriffe in der Seele (V), der betrachtende aber die Ideen. Denn keiner ist wirklich ein Philosoph, wenn er nicht Kenntnis von allem Seienden hat, sondern nur eine teilweise. Ja er wird nicht einmal ein genauer Erforscher des Teiles sein, wenn er nicht wenigstens das Verhältnis desselben zum Übrigen kennt. Denn jeder muss alle drei (Tätigkeiten) kennen. (§ 3) (III) Der Bürgerliche ordnet nämlich nach den Begriffen in sich das Wahrnehmbare, wobei er auf die Seele sieht; und zwar stellt er, indem er auf die Vernunft sieht, die Wächter aus, indem er aber auf den Zorn sieht, die Streiter, auf die Begierde die Arbeiter; doch führt er auch die Wächter durch die Bildung zum Guten hinan, so dass er

aller dreier kundig ist. (IV) Aber auch der Reinigende, der sich mit dem Mittleren befasst, kennt gleichfalls das Ringsumliegende. Denn aus den Mittelbegriffen werden auch die Endbegriffe erkannt. (V) Aber auch der Betrachtende (kennt) das Sinnlichwahrnehmbare, indem er es von der Mehrheit auf die Einheit im Intelligiblen zurückführt. Aber da ja im Intelligiblen auch die Mehrheit ist, wenn schon das Eine (in ihm) ist, so führt er das Eine im Intelligiblen auf das Eine in Gott zurück; denn dies ist eigentlich Eins ohne Mehrheit. Gott ist ja nichts anderes, als eine mehrheitslose Einheit.—Nicht darin unterscheiden sich also von einander der Bürgerliche, der sich Reinigende, der Betrachtende, sondern darin dass (III) der Bürgerliche sich sowohl mit Lust, als auch mit Schmerzgefühlen befasst. Denn er kümmert sich auch um den Körper, wie um ein Werkzeug und sein Ziel ist so nicht die Freiheit von den Leidenschaften, sondern ihre Mäßigung. (IV) Der Reinigende aber (V) und der Betrachtende kümmern sich um den Körper, wie um einen geschwätzigen Nachbar, damit er den Betätigungen nicht hinderlich werde, wenn er schwätzt und ihr Ziel ist so die Freiheit von den Leidenschaften. (§ 4) Sonst unterscheidet sich aber noch (III) der Bürgerliche von diesen darin, dass er aus dem allgemeinen, dem Verstande entnommenen, Obersatze und dem besonderen Untersatze den Schlussatz ableitet. Des Körpers bedient er sich ja als eines Werkzeuges. Demnach befasst er sich mit den Fällen des Handelns. Die Fälle des Handelns sind aber partiell. Dies ist aber besonders. Somit schließt der Bürgerliche aus dem einen besonderen Vordersatze. (IV. V) Der sich Reinigende aber und der Betrachtende nicht so. Denn sie befassen sich bereits mit dem Allgemeinen. Doch worin unterscheiden sich der sich Reinigende und der Betrachtende von einander, wenn sich jeder von ihnen mit den Ideen befasst? Oder befasst sich der sich Reinigende mit geschiedenen Ideen - denn das in der Seele ist von einander geschieden; nicht kann ja die Seele einen Menschen und ein Pferd und so mehrere Ideen auf einmal [=im selben Augenblicke] wissen —; der andere mit nicht geschiedenen Ideen: er befasst sich ja mit dem im Intelligiblen; das ist aber, als einander durchdringend, von einander ungeschieden, weshalb man auch das Intelligible mit einem Ei verglich. Wie nämlich in die-

sem alle Teile ungeschieden sind und nicht da der Kopf, dort der Fuß, so sind auch im Intelligiblen alle Ideen, indem sie mit einander vereint sind, ungeschieden».

Der Tugendleiter, die Olympiodor zum Phaidon B § 136—140 entwickelte, steht der Anonymus Heerens p. 219,37 ff. H. in seiner Einführung zur Platonlektüre nahe, wenn auch die Übereinstimmung beileibe keine so ausgemachte ist, wie es L. Skowronski[195]) hinstellt. Sie erstreckt sich vielmehr nur darauf, dass der Auctor Heerens gleich Olympiodor zu jeder Stufe der Tugendleiter bis zu den theoretischen Tugenden platonische Dialoge namhaft macht, die dem betreffenden Tugendgrad entsprechen. Die Tugendgrade bei beiden Autoren sind dieselben. Warum die Gegenüberstellung von Tugendgraden und platonischen Gesprächen nur bis zu den betrachtenden Tugenden geführt wird, warum also der Auctor Heerens die urbildlichen und priesterlichen Tugenden gar nicht mehr nennt, obwohl er sie zweifellos kannte, erfährt man aus Olympiod B § 141—142: die zwei letztgenannten Tugendgrade sind erst von Jamblichos aufgestellt worden. Der Auctor Heerens, der nur ein Anordnungsprinzip für die Lektüre der platonischen Gespräche suchte, konnte sie also füglich außer Acht lassen. Der Auctor Heerens entwickelte die Interpretationsfolge der 12 Dialoge, auf die Jamblichos den Lesekanon eingeschränkt hatte. Mit Jamblichos und Proklos machte er nun den Alkibiades zum Ausgangs-, den Philebos zum Schlußpunkte. Die dazwischenliegenden zehn Gespräche ordnete er nach den Tugendgraden, als den Aufstiegsstufen zur Vergottung. Und zwar sagt er nach dem stark alterierten Texte Hermanns:[196]) «Die mittleren Gespräche muss man also ordnen: da es in der Abfolge nach den Graden fünf Tugenden gibt, natürliche, sittliche, bürgerliche, reinigende, betrachtende, muss man als bürgerlich zuerst den Gorgias lesen, an zweiter Stelle aber als reinigend den Phaidon. Denn nach dem bürgerlichen Leben kommt das reinigende. Sodann schreiten wir zur Erkenntnis des Seienden, die durch die sittliche Tugend zuteil wird. Dies Seiende wird aber entweder in Begriffen, oder in Sachen gefunden. Nach den genannten Gesprächen muss man somit viertens den Kratylos lesen, der ja über die Begriffe unterrichtet, danach den Theaitetos, der ja über die Sachen (belehrt). Nach diesen schrei-

ten wir sodann zu dem (Gespräche), das über die natürlichen Tugenden belehrt und hierauf auf diese Weise zum Phaidros und zum Gastmahl, die ja betrachtend über göttliche Dinge sprechen. Und so muss man auf diesem Wege zu den vollkommenen Gesprächen gelangen, nämlich zum Timaios und zum Parmenides». Die schwere Störung dieses Berichtes zeigt sich sogleich. Statt zehn Gespräche des Mittelstrückes werden nur acht angeführt. Kratylos steht an vierter Stelle; die dritte blieb aber leer. Ferner wird die anfangs angegebene Reihenfolge der Tugendgrade nicht eingehalten, sondern folgendermaßen geändert, wobei für die natürlichen Tugenden kein Gespräch Platons genannt wird:

Tugendgrade in der veränderten Reihefolge des Auctor Heerenii	*Platonische Dialoge, die nach dem A H. den Tugendgraden entsprechen*	*Entsprechende Dialoge bei Olympiodoros*
bürgerliche	Gorgias	Staat
reinigende	Phaidon	Phaidon
sittliche	a) Kratylos b) Theaitetos	Gesetze Staatsmann
natürliche	—	Gesetze
betrachtende	Phaidros Gastmahl	Theaitetos

Der Parmenides und der Timaios stehen außer und über dieser Ordnung (App. plat. 219, 27 H.). Diese Stellung hatte ihnen schon Jamblichos eingeräumt. Auch Proklos[197]) hat den Timaios über alles geschätzt. — Selbständigen gedanklichen Wert besitzt die von Olympiodor gewiss unabhängige Tugendtafel unseres Autors nicht, abgesehen davon, dass sie infolge der schweren Entstellung des Textes nicht zu verwerten wäre.

Obwohl der hl. **Augustinus** bei seiner Behandlung der Seelengrade (gradus animae) in der Schrift De quantitate animae von neuplatonischer Tradition ausgeht, habe ich ihre Darstellung doch von der der neuplatonischen Tugendgrade gesondert; denn erstens handelt es sich bei den Seelengraden des hl. Augustinus nicht durchaus um Tugendgrade und dann nötigte ihn seine christliche Einstellung zu mannigfachen Veränderungen. So konn-

ten das Erkenntnisobjekt nicht mehr die neuplatonischen Hypostasen bilden, sondern nur der *eine* Gott der katholischen Kirche. Auch das Subjekt der Betätigung musste im christlichen Sinne ein einziges werden, nämlich die menschliche Seele. Dies bemerkt denn der hl. Augustinus zu Beginn seiner Darlegungen (c. XXXIII § 70 col. 1074) ausdrücklich, wenn er sagt, dass er nicht über alle Seelen handeln wolle, sondern nur über die menschliche, «auf die wir allein bedacht sein müssen, wenn wir uns selbst am Herzen liegen». Ihrem Range nach wird sie ja von keinem Geschöpfe übertroffen, wie er später c. XXXIV § 78 col. 1078 ausführt: gleichwertig sind ihr nur die Engel; unter ihr steht selbstverständlich die Tierseele. Durch diese Vereinheitlichung des Subjektes der Betätigung steht der hl. Augustinus wohl bei Jamblichos und seinen Nachfolgern; viel wichtiger, als diese Übereinstimmung, die ich für zufällig halte, ist aber der Gegensatz zu Porphyrios, der — wie ich oben gezeigt habe — die verschiedenen Tugendgrade verschiedenen Hypostasen zuteilte. Dass sich der hl. Augustinus in seinem Standpunkte von Plotinos und Porphyrios nicht so weit entfernte, als Jamblichos, dass er sich also nur durch Glaubensrücksichten zur Änderung der frühneuplatonischen Lehre veranlasst sah, ergibt sich mir daraus, dass die alten Hypostasen in seinen Seelengraden noch deutlich durchschimmern.

In der partitio vor der Entwicklung der Seelengrade unterscheidet Augustinus drei Hauptstufen der Seele[198]: «Wie sollte er [d. i. der Lehrer, den er sich wünscht] doch durch Vortrag und Gespräch auseinandersetzen, was die Seele im Körper vermag, was in sich selbst, was bei Gott, dem sie am Reinsten am Nächsten ist und in dem sie ihr höchstes und ganzes Gut findet!» Die Parallelen der Neuplatoniker zu diesen drei Sprossen sind nach meinen früheren Ausführungen unschwer zu finden.

Anima in corpore: Eine solche Stufe ist für Plotin anzunehmen, obwohl er ihr keinen Tugendgrad widmete; s. oben Es entspricht ihr der I. und der II. Tugendgrad der späteren Neuplatoniker; s. z. B. Olympiodoros, Proklos. Augustinus hat indessen diese Stufe mit anderem Inhalte erfüllt.

Anima in seipsa ist die ψυχὴ ἀνθρώπου καθαρθεῖσα ἀπὸ σώματος

καὶ τῶν ἀλόγων παθῶν des Porphyrios (Ἀφορμαὶ 21, 13 M.). Diese Stufe findet sich bei Albinos, Plotinos, Olympiodoros.

Anima apud Deum entspricht offenbar der Stufe des νοῦς bei Plotin, Porphyrios (Ἀφορμαὶ 21, 10) und besonders Olympiodoros.

Auf diese 3 Hauptstufen hat nun der hl. Augustinus seine 7 Seelengrade verteilt, wie folgt:

Anima						
in corpore			in seipsa		apud Deum	
1. de corpore= animatio = pulchro de alio	2. per corpus= sennus= pulchre per aliud	3. circa corpus= ars=pulchre circa aliud	4. ad eispsam= virtus=pulchre ad pulchrum IVα′	5. in seipsa= tranquillitas=pulchre in pulchro IVβ′	6. ad Deum= irgressio= pulchre ad pulchritudinem V	7. apud Deum= contemplatio= pulchre apud pulchritudinem VI

Die drei ersten Grade sind Seelenvermögen, die nach dem hl. Augustinus unterhalb des sittlichen Bewusstseins des Menschen liegen, wenn er beim 4. Grade sagt, dass von ihm «bonitas incipit atque omnis vera laudatio» (XXXIII 73 col. 1075) [199]. Der *1. Grad* umfasst die psychischen Vermögen der menschlichen Seele, die den Pflanzen eigentümlich sind. Ihre Aufzählung schließt Augustinus mit folgender Zusammenfassung ab [200]: «Aber das kann auch dem Menschen mit den Bäumen gemeinsam scheinen; denn wir sprechen auch diesen Leben zu und sehen und geben zu, dass jeder von ihnen in seiner wahren Art behütet, ernährt werde, wachse und sich fortpflanze». Er spricht also vom αὐξητικόν, θρεπτικόν und γεννητικόν, den nach Aristoteles den Pflanzen eigentümlichen Seelenvermögen. Der *2. Grad* enthält die Seelenvermögen, die der Tierseele eigentümlich sind, die die menschliche Seele also mit ihr gemeinsam hat. Die vom. hl. Augustinus aufgezählten Vermögen lassen sich in drei Gruppen abteilen. Die erste umfasst die Sinneswahrnehmungen, Schlaf und Traum und entspricht dem αἰσθητικὸν des Stagiriten [201]; die zweite begreift in sich die Bewegung, sowohl der Glieder am Körper, z. B. bei den Geberden, als auch die Ortsbewegung und entspricht dem κινητικὸν des Aristoteles [202]; die dritte wird dargestellt durch Paarung, Zeugung und

Kinderzucht (Wartung, Schutz, Ernährung der Jungen) gemäß dem ὀρεκτικὸν des Aristoteles[203]). Dazu kommt noch das Gedächtnis durch Gewohnheit[204]). Der *3. Grad* bezeichnet das der menschlichen Seele eigentümliche Vermögen des διανοητικόν, dessen Umfang nach seiner Auswirkung im menschlichen Leben erfasst wird[295]): «Erhebe dich also zur dritten Stufe, die bereits dem Menschen eigentümlich ist und stelle dir vor die Erinnerung nicht an gewohnheitsmäßig eingewurzelte, sondernan unzählige durch Beobachtung und Zeichen übertragene und festgehaltene Dinge[206]); die so zahlreichen Kunstfertigkeiten der Handwerker, den Landbau, die Errichtung von Städten, die mannigfachen Wunderwerke verschiedener Gebäude und Bauten; die Erfindung sovieler Zeichen in Schrift, in Wort, in Gebärde, in Laut aller Art, in Gemälden und plastischen Bildwerken, so zahlreiche Sprachen von Völkern, soviel Lehren: so viel neue, so viel erneuerte, eine solche Zahl von Büchern und allerhand Denkmälern zur Wahrung der Erinnerung und so eine solche Sorgfalt für die Nachwelt; Rangstufen von Ämtern, Machtbefugnissen, Ehren und Würden sei es in den Familien, sei es zivil und militärisch im Staate, sei es in weltlichen, sei es in kirchlichen Einrichtungen; die Kraft des Schließens und Auffindens, die Ströme der Beredsamkeit, die mannigfachen Formen der Gedichte, die tausendfältigen Verstellungskünste zu Spiel und Scherz, die Musikkunde, den Scharfsinn der Vermessung, die Rechenlehre, die Deutung der Vergangenheit und Zukunft aus der Gegenwart. Gewaltig ist dies und durchaus menschlich. Aber diese Fülle ist noch teils gebildeten und ungebildeten, teils guten und schlechten Seelen gemeinsam». Somit geht der hl. Augustinus hier von der bewussten und willkürlichen Rückerinnerung aus, auf deren Grund die Künste und Wissenschaften erwuchsen. Ihrer Aufzählung legt er die aristotelische Dreiteilung des Intellektes (Met. ε 1 p. 1025 β 25; Top. ζ 6 p. 145 α 15. Überweg-Prächter [11] S. 387) zugrunde, die Gemeingut der späteren peripatetisch-platonischen Philosophie geworden ist[207]), und ordnet sie demnach folgendermaßen:

ΔΙΑΝΟΙΑ

Ποιητική.	Πρακτική.	Θεωρητική.
1. Handwerke. 2. Ackerbau. 3. Baukunst [208]: a. Städtebau, b. Häuserbau, c. ÖffentlicheBauten. 4. Denkmäler (monumenta) aller Art als Produkte der Überlieferung aller Art.	Betätigung im Familienleben im Staat in Gesellschaften zivil militärisch kirchlichen- weltlichen	Die 7 freien Künste: 1. Dialektik: a. Schlusslehre (vis [209]) ratiocinandi) b. Auffindungslehre der Vordersätze: Topik (vis excogitandi) 2. Rhetorik (fluvii eloquentiae). 3. Grammatik=

Poëtik: a. διηγηματικόν (carminum varietas), b. μιμητικόν (ludendi ac iocandi causa milleformes simulationes [210]).—4. Musik (modulandi peritia).— 5. Geometrie (dimetiendi subtilitas).—6. Arithmetik (numerandi disciplina).— 7. Astrologie (praeteritorum ac futurorum ex praesentibus coniectura).

So gelingt es dem hl. Augustinus, den Umfang, den das Verstandesleben nach der peripatetischplatonischen Lehrmeinung besitzt, vollständig zu umspannen.—Die nun folgenden Seelengrade: 4-7 sind Tugendgrade. Das lehren die Worte[211]): «Geh also dran und springe auf die 4. Stufe, mit der die Güte beginnt und so jedes echte Lob». Es kann kein Zweifel obwalten, dass wir er im 4. Seelengrade mit den Tugenden der sich (nach Plotinos) reinigenden Seele zu tun haben, wenn der hl. Augustinus also fortfährt[212]): «Hier nämlich wagt die Seele sich nicht nur über ihren Körper, wofern sie irgend einen Teil des Ganzen darstellt, sondern auch über den Körper des Ganzen selbst zu stellen und seine Güter nicht für ihre Güter zu halten und die für ihre Kraft und Schönheit bestimmten abzusondern und zu verachten und dann desto mehr sich vom Schmutz zu befreien, je mehr sie sich erfreut und ganz sich zu säubern und völlig rein und nett zu machen, sich gegen alles zu festigen, was sie von ihrem Vorsatz und Wunsche zu entfernen trachtet...» Hier, wie im Folgenden (purgationis negotio; in opere... mundationis suae), wird nicht umsonst von Reinigung gesprochen. Die Seele, die als Teil eines σύνθετον, κοινόν im Sinne des Plotin zunächst aufgefasst wird, verlässt diesen Ausgangspunkt ihrer sittlichen Entwicklung und erhebt sich nicht nur über ihren Körper, sondern über die Materie überhaupt. Diese Erhebung wird als Trennung dargestellt: z. B. potentiae pulchri-

tudinique suae comparata *discernere*, oder: sese *abstrahere* a sordib*us*, oder: ab illecebris huius mundi... *temperare*, ganz im Sinne des Plotinos und Porphyrios. Nach diesem beruhen ja die reinigenden Tugenden auf der *Entfernung* vom Irdischen ('Αφ. 18,6: ἐν ἀποστάσει κεῖνται τῶν ἐντεῦθεν); auf der *Enthaltsamkeit* von den mit dem Körper vollzogenen Handlungen und von der Teilnahme an ihm (18,7: ἐν ἀποχῇ... τῶν μετὰ τοῦ σώματος πράξεων καὶ συμπαθειῶν τῶν πρὸς αὐτό). Der hl. Augustinus kennt also keine bürgerlichen Tugenden als Vorläufer der reinigenden. Immerhin hat er die Hauptzüge der bürgerlichen Tugenden des Porphyrios in seine Charakteristik der reinigenden Tugenden herübergenommen, nämlich: 1) die Hochachtung vor der menschlichen Gesellschaft und dem Nächsten, dem der sich Reinigende nichts wünscht, was er selbst nicht gerne erfahren möchte[213]; 2) den Gehorsam gegen das Gewicht und die Vorschriften der Weisen, also die Achtung vor dem καθῆκον[214]). Der Furcht gegenüber nimmt nach dem hl. Augustinus die Seele auf dieser Stufe eine doppelte Haltung ein: bald ist die Todesfurcht sehr heftig, bald gar nicht bedeutend. Nicht groß ist die Furcht, wenn die Seele felsenfest glaubt—einsehen kann es ja nur die ganz gereinigte Seele—, dass Dank der göttlichen Vorsehung und Gerechtigkeit niemand unverdient stirbt und tötete ihn auch ein Feind. Sehr heftig ist die Todesfurcht in zwei Fällen. Der erste tritt ein bei verzweifelter Gottsuche der Seele: also wann sie das Jenseitige (illud = ἐκεῖνο Plotins) für desto schwächer hält, je angelegentlicher sie es sucht; und zwar erscheint es dann deshalb unvermögender, weil in der Seele die für die Erforschung so ganz vorborgener Dinge äußerst nötige Ruhe wegen der Furcht geringer ist. Der zweite Fall ergibt sich dann, wann die Seele mehr und mehr zum Bewusstsein der großen Kluft zwischen ihrem gereinigten und ihrem befleckten Zustande kommt und nun umso mehr fürchtet, dass Gott sie in solcher Verfassung noch weniger ertragen könne, als sie sich selbst. Doch überwindet sie mit Gottes Beistand auch diese Furcht und damit die Lockungen der Welt, an der sie sich verzweifelnd schadlos zu halten versucht fühlen konnte. Diese Ausführungen des hl. Augustinus könnten sehr passend zur Erklärung des Plotinos Enn. I, 2,5 p. 17,21 f. und des Porphyrios 'Αφορμαὶ p. 24,7 heran-

gezogen werden, Stellen, die viele Schwierigkeit bereitet haben[215]). Die beiden genannten Autoren fordern, dass der sich Reinigende die Furcht ganz verbannen müsse; für nichts wird er ja fürchten. Auch hier spielt die Absichtslosigkeit eine Rolle. Aber doch muss er sowohl Zorn, als auch Furcht in der Ermahnung gebrauchen. Damit ist gesagt, dass die Seele beim Reinigungsverfahren einerseits bemüht sein soll, der Furcht gänzlich zu entsagen, dass sie andererseits die Furcht aber doch als moralisches Reizmittel gebraucht. Entsagen muss ihr die Seele, weil sie dem Irdischen gleichgültig gegenüberzustehen sucht. Der Körper und damit das Leben mit dem Körper haben aufgehört, Gegenstand ihres Interesses zu sein. Wenn sich also eine Regung von Furcht in ihr noch einstellt, ist sie nur eine unwillkürliche körperliche Affektion. In diesem Gedankenkreise liegt auch das augustinische Gottvertrauen und die aus ihm entspringende Furchtlosigkeit. Augustinus lässt Gott walten, weil er überzeugt ist, dass das Gerechteste und Beste geschieht, aber auch weil er gegen das Irdische gleichgültig geworden ist. Andererseits befindet sich die Seele bei Augustinus im Kampfe mit dem Irdischen und fürchtet, zu unterliegen und scheut daher den Tod. Aehnlich sind wohl Plotins Selbstvorwürfe und Ermahnungen der Seele zu deuten, die sich zürnt über ihre noch nicht ganz gelöste Fesselung ins Körperliche und die fürchtet, dass daher ihre Trennung von Gott nicht überwunden werden könne. — «Dieser so herrlichen Betätigung der Seele wohnt noch Mühe und gewaltiger und schärfster Kampf gegen die Widrigkeiten und Verlockungen dieser Welt inne»[216]), heißt es beim hl. Augustinus in Beziehung auf das soeben dargestellte Verhalten der Seele auf der 4. Stufe. So wird auch bei Porphyrios erst bei Fortschreiten der Reinigung der Kampf mit der Materie überflüssig[217]). — Plotin und nach ihm Porphyrios unterschieden gemäß den beiden Bedeutungen des Wortes κάθαρσις Tugenden der in Reinigung begriffenen und der gereinigten Seele (s. oben). Die späteren Neuplatoniker, wohl seit Jamblichos (z. B. Macrobius, Olympiodoros), haben diese Zweiteilung aufgegeben und in den Tugenden der gereinigten Seele die betrachtenden Tugenden gesehen. Anders der hl. Augustinus. Es unterscheidet eine Stufe der sich reinigenden und eine solche der gereinigten Seele, wenn er

sagt[218]): «Etwas anderes ist es nämlich, die Reinheit herbeiführen, etwas anderes sie festhalten und eine ganz andere Tätigkeit ist es, durch die sie sich erneut, wenn sie befleckt ist; eine andere, vermöge derer sie nicht zulässt, dass sie wieder befleckt werde». Diese Stelle klingt wie eine Paraphrase der Worte des Porphyrios[219]: «Da aber auch die κάθαρσις einmal eine reinigende ist, das andere Mal den Gereinigten eignet, so werden die reinigenden Tugenden nach beiden Bedeutungen der κάθαρσις betrachtet: wie sie nämlich die Seele reinigen, so wohnen sie auch der gereinigten inne; das Reinsein ist ja das Ziel des Reinigens». Wann die Reinigung, d. i. die Befreiung von aller Fäulnis und allen Flecken vollzogen ist, dann verweilt endlich die Seele voll Freude in sich[220]). Dieser Zustand *nach* der ἐπιστροφὴ πρὸς ἑαυτήν (s. oben A. 77) ist nun die *5. Sproße* der Seele nach dem hl. Augustinus. Dass ihr die Todesfurcht als Begleiterscheinung der ἐπιστροφὴ selbst fehlt, bemerkt Augustinus ausdrücklich. Hier ist der Seele die Aufgabe gestellt, zu erfassen quanta sit[221]), d. h. quantae potentiae atque virtutis[222]). Auch diese Bestimmung lässt sich auf Porphyrios zurückführen. Diesem Philosophen zufolge (s. oben) nimmt nämlich die Seele nach ihrer Hinwendung zu sich selbst ihr Wesen wahr, dank ihrer Verbindung mit ihrem Erzeuger. Sie erkennt und erfasst damit das Wirkliche im Gegensatze zur unwirklichen Materie[223]).—Hat sich so die Seele selbst erkannt, so schreitet sie weiter zu Gott, d. h. zur Betrachtung der Wahrheit selbst und so zum höchsten und geheimsten Lohn, um den sie so heiß gerungen. Diese contemplatio veritatis[224]) bildet für den hl. Augustinus den *6. Grad*, der den betrachtenden Tugenden der Neuplatoniker gleichkommt. Die Tätigkeit, die die Seele auf dieser Stufe entfaltet, ist das Streben nach Erkenntnis dessen, was wahr ist und am Höchsten steht; mit anderen Worten: der höchste Aufblick der Seele, außer dem sie keinen vollkommeneren, besseren und richtigeren besitzt; oder noch anders ausgedrückt: die Richtung des bereits klaren und richtigen Blickes auf das Ziel des Schauens. Der Zusammenhang dieser Umschreibungen der Aufgabe der Seele auf der 6. Stufe mit der Kennzeichnung der betrachtenden Tugenden durch Porphyrios und die anderen Neuplatoniker ist unverkennbar. Das wesen-

tliche Merkmal jenes 6. Grades besteht darin, dass es sich bei ihm noch um ein Streben (appetitio intelligendi ea quae vere summeque sunt XXXIII § 75 col. 1076), um eine bloße Blickrichtung auf etwas (aspectum in id quod videndum est dirigere, ibid.) handelt. Daher die Bezeichnung dieses Tugendgrades als ingressio, oder: ad Deum (De qu. an. c. XXXV § 79 col. 1079). Aehnlich Porphyrios 'Αφ. 20,17 *καθ' ὁμοίωσιν τοῦ πρὸς ὃ βλέπει;* 21,11 ψυχῆς... πρὸς νοῦν ἐνορώσης ἤδη; 22,7 πρὸς νοῦν ἐνεργῆσαι; Olympiodoros oben A. 84. Das Ziel, auf das sich der Blick der Seele richtet, ist bei Porphyrios der νοῦς, bei Augustinus Gott. Die Tätigkeit ist eine intellektuelle, genauer ein Streben nach intellektueller Erkenntnis; Augustinus c. XXXIII § 75 col. 1076 appetitio intelligendi; Porphyrios 20,13 νοερῶς τῆς ψυχῆς ἐνεργούσης. Auffallend ist das Bild vom Sehen, das der hl. Augustinus aus Porphyrios übernommen hat. Es ist mittelplatonischer Herkunft[225]. Endlich betont der hl. Augustinus besonders nachdrüchlich, dass dieser Tugendgrad den vorhergehenden zur Voraussetzung hat, womit zugleich gesagt ist, dass er auch die Durchlaufung des 4. erfordert. Denn der 5. Grad ist der Abschluss der Reinigung im 4. Augustinus sagt nämlich, dass diejenigen, die vor ihrer Reinigung und Heilung den Blick auf Gott richten, durch das Licht der Wahrheit so sehr zurückgeschlagen werden, dass sie in ihr nicht nur nichts Gutes, sondern den Inbegriff des Schlechten vermuten und ihr so den Namen der Wahrheit aberkennen und mit einer Art elender Lust und Sucht in ihre eigene Dunkelheit, die ihre Krankheit ertragen kann, unter Verwünschungen der Heilmittel zurückflichen[226]. Dass gerade hier der Zusammenhang der Tugendstufen so auffallend betont wird, mag auf Porphyrios zurückgehen, der diesmal aber nur der Vermittler eines neupythagoreischen Gedankens war. Pythagoras soll nämlich nach der Reinigung nur eine ganz allmähliche Aufnahme höherer Erkenntnis gestattet haben, damit nicht eine plötzliche Ueberladung mit der ungewohnten geistigen Nahrung auf den Zögling abschreckend wirke[227]. Der bewegende Gedanke ist die platonisch-plotinische Lehre von der Erkenntnis des Gleichen durch Gleiches[228], wie meist eingekleidet in das Bild von Licht (ὄν) und Dunkelheit (μὴ ὄν)[229]. — Wie nun der 5. Grad die Erfüllung der im 4. ein-

geleiteten Reinigung bringt, so der 7. die Erfüllung der im 6. angebahnten Schau Gottes. Schon die Bezeichnung ad seipsam (4) und in seipsa (5) einerseits, ad Deum (6) und apud Deum (7)[230]) andererseits zeigt es deutlich. Im 4. Grade wird die Seele zu sich selbst, also zur Erkenntnis des Wirklichen, das sie ja ist, geleitet, im 5., der auch tranquillitas heißt, ruht sie endlich in sich selbst; im 6. wird ihr Blick auf Gott, als die ewige und unumstössliche Wahrheit gelenkt, im 7. ist sie in der Schau und Betrachtung dieser Wahrheit, sie ist bei Gott[231]) Im *7. Grade* ist also das größte Maß der Angleichung an Gott, das für einen christlichen Philosophen denkbar ist, erreicht. Daher nennt der hl. Augustinus diese 7. und letzte Stufe nicht mehr Stufe, sondern eine Station, zu der man auf jenen Stufen gelangt[232]). Diese Charakteristik trifft auf die urbildlichen Tugenden des Plotinos und Porphyrios zu, mit der kleinen Einschränkung, dass die urbildlichen Tugenden mit dem Wesen des Geistes «Zusammenlaufen»[233], also eins sind. Ins Neuplatonische übersetzt müsste es also statt «apud Deum» heißen: «in Deo» (vgl. auch oben A. 85). Die weiteren Ausführungen des hl. Augustinus über den 7. Seelengrad stehen vielfach in Gegensatz zu den Neuplatonikern. Der hl. Augustinus geht aus von den Freuden, von dem erschöpfenden Genusse des höchsten und echten Gutes, von dem Anhauch seiner Klarheit und Ewigkeit, über die uns große und unvergleichliche Seelen, die diese Stufe erreicht haben, berichteten. Anschließend daran versichert er, dass bei entsprechender Ausdauer dieser Grad von uns erreicht werden könne. Damit will er offenbar dem Porphyrios entgegentreten, der sich—wie wir gesehen haben—sehr zurückhaltend zur Frage geäußert hatte, ob in diesem Leben die Seele höhere Grade, als die reinigenden Tugenden, erlangen könne[234]). Nun sucht der hl. Augustinus eine Vorstellung zu geben von dem Umfang der Erkenntnis, die sich uns durch die Erkenntnis Gottes, als des höchsten Prinzipes aller Dinge[235]), erschließt. Einerseits begreifen wir die Eitelkeit der materiellen Welt und der in ihr Befangenen, seien es Betrogene, seien es Betrüger, also falsche Philosophen[236]); andererseits durchschauen wir die hohe Wahrheit der kirchlichen Glaubenssätze und ihre Heilsamkeit, so dass für uns kein Zweifel über sie mehr existiert. Augustinus nennt

da besonders die Auferstehung des Fleisches, die Menschwerdung des Gottessohnes, die Jungfrauengeburt und die übrigen Wunder der Geschichte Christi—Wahrheiten, an die zu glauben den neuplatonischen Metapyysikern seiner Zeit offenbar schwer fiel[237]. Die Folgen dieser Betrachtung der Wahrheit werden erkenntnismäßig sich in dem mittelplatonisch bezeugten Gedanken äußern, dass uns alles frühere Wissen nichtig erscheint[238], ethisch aber darin, dass der früher gefürchtete Tod, d. i. das gänzliche Entrinnen und die Flucht aus dem Körper, als höchste Gnade ersehnt wird.

Hat nun gleich der hl. Augustinus das Gedankenmaterial für die drei ersten Seelengrade der peripatetischen, für die vier folgenden Tugendgrade der frühen neuplatonischen Literatur entnommen, so ging er doch in der Abgrenzung der einzelnen Stufen und in ihrer Verbindung nicht immer die gewöhnlichen Wege. Er hat sich deshalb auch gerechtfertigt—im Sinne seiner Zeit, in der die wissenschaftliche Kontinuität ganz anders gewertet wurde, als heute. U. a. sagt er[239]: «Auf unzählige Art können nämlich dieselben Dinge ganz richtig und sehr scharfsinnig sowohl bezeichnet, als auch eingeteilt werden. Aber in einer solchen Fülle der Möglichkeiten bedient sich jeder derjenigen, deren Gebrauch ihm angemessen erscheint». Bei der Besprechung der einzelnen Grade habe ich jeweils auf die Abweichungen des hl. Augustinus von der üblichen Auffassung lungewiesen. An drei Stellen folgte er anderen Traditionen oder griff er selbst bessernd ein, und zwar 1) beim Ersatz der physischen Tugenden des Aristoteles durch die Rangleiter der Seelenvermögen (1—3); 2) bei der Ausschaltung der bürgerlichen Tugenden aus der Tugendleiter; 3) bei der Zerlegung der Tugendgrade (4—7) in zwei Paare, von denen jedes eine Stufe der Vorbereitung und eine solche der Erfüllung enthält. Im 3. Falle ist der hl. Augustinus elner Anregung Plotins gofolgt. Er hat sie aufgegriffen und gar zweimal verwirklicht, einmal bei der Hypostase «Seele», dann bei der Hypostase «Gott», offenbar weil er die neuplatonischen Tugendgrade unvermindert auf die Hypostasen der christichen Metaphysik auwenden wollte. Bei den Neuplatonikern entsprach jeder Tugendgrad einer Hypo-

stase. Die zahlreichen neuplatonischen Hypostasen erscheinen nun in der christlichen Dogmatik auf die *Seele*, der nach dem hl. Augustinus die Engel gleichstehen, und auf *Gott* eingeschränkt. Wollte nun Augustinus die Tugendgrade vollzählig beibehalten, so musste er mehrere zur Erfassung einer einzigen Hypostase bestimmen. Wie das zu machen war, hat er sehr glücklich aus Plotinos abgenommen, der Tugenden der sich reinigenden und der gereinigten Seele unterschieden hatte. Man könnte sich nun fragen, warum Augustinus die neuplatonischen Tugendgrade nicht vermindern wollte. Offenbar weil er sie als wohldurchdachten Weg erkannte zu dem Ziele, das seine Ethik ebenso verfolgte, wie die der Neuplatoniker, nämlich zur platonischen ὁμοίωσις θεῷ (Theait. 176 B). Nur eine Sproße der Tugendleiter diente nicht dem Aufstiege zu Gott, die bürgerlichen Tugenden. Diesen Mangel hat der hl. Augustinus scharfsinnig erkannt und demgemäß diesen Tugendgrad in seiner Tugendleiter übergangen. Ich habe oben gezeigt, wie schlecht sich die bürgerlichen Tugenden von Plotin dem Grundgedanken seiner metaphysischen Ethik, Angleichung an Gott, anpassen ließen. Auch die Ethik, die Augustinus in der vorliegenden Schrift entwickelt, ist eine religiöse. Ihr sittliches Ziel ist Flucht vor dem Irdischen und Außtieg zu Gott. Für dieses Ziel sind die bürgerlichen Tugenden von sehr nebensächlichem Werte. Daher hat der hl. Augustinus der Halbheit Plotins ein Ende gemacht und die bürgerlichen Tugenden ausgeschaltet, zumal er das Wertvollste in ihnen ohne Schwierigkeit auf die reinigenden Tugenden übertragen konnte. An die Stelle der natürlichen, sittlichen und bürgerlichen Tugenden hat nun der hl. Augustinus die Leiter der peripatetischen Seelenvermögen treten lassen, die auch der hl. Gregorios von Nyssa zu Stufen des Aufstieges zum Vollkommenen gemacht hat[240]). Das erscheint zunächst nicht unbedenklich. Denn nun kreuzen sich zwei verschiedene Einteilungsgründe: ein psychologischer und ein ethischer. Gewiss hat der Stagirite die verschiedenen Tugendgrade in verschiedene Seelenvermögen verlegt, die intellektuellen in das λογικόν, die ethischen in das παθητικόν (ὀρεκτικόν), während er die Tugenden des φμσικόν, als nicht eigentlich menschlich, für die Ethik gar nicht berücksichtigen konnte[241]). Aber da han-

delte es sich für die zugrundeliegende psychologische Einteilung um akzidentielle Bestimmungen und für die Ethik nur um ihre Beziehung auf die Psychologie. Beim hl. Augustinus stehen jedoch die psychologischen Stufen auf gleicher Linie neben den ethischen. Das darf man aber nicht etwa damit rechtfertigen wollen, dass die natürlichen Tugenden des Aristoteles und der Neuplatoniker [242]) auch niederen seelischen Entwicklungsstufen, nämlich Tieren und Kindern, gelten. Denn auch jene natürlichen Tugenden sind psychologisch ins παθητικὸν verlegt, also in ein vernunftbein flüfssbares Seelenvermögen, nur dass es bei Tieren in bloßen Spuren, bei Kindern in noch mangelhafter Entfaltung vorhanden ist. Für die Tugenden des hl. Augustinus kommt als psychische Grnndlage allein das λογικὸν in Betracht (3. Seelengrad), als dessen ethische Differenzierungen die Grade 4-7 erscheinen. Das erkannte Augustinus auch an, wenn er die Seele auf der 3. Stufe von der wahren Religion umschlungen und den Läutterungsweg zu Gott geführt werden lässt [243]). Schon daraus ist zu entnehmen, dass man dem hl. Augustinus jenen logischen Fehler nicht zumuten darf, dass man also nach einem tiefern Grunde für die auffallende Verbindung von psychologischen und ethischen Graden zu suchen hat. Ich habe ihn oben schon angedeutet. Die zahlreichen neuplatonischen Hypostasen, die für die christliche Metaphysik unannehmbar waren, die aber der hl. Augustinus offenbar deshalb nicht ganz missen wollte, weil sie den sittlichen Aufstieg vom «Anderen» [244]) und so Bösen, d. i. von den Materie zu dem Gleichen, dem Schöpfer gut versinnbildlichen, hat er auf dem Wege über die Psychologie ersetzt. Betrachtet man so die Seelengrade 1, 2, 3, 5, 7 nach ihren Substraten, so erhält man folgende Reihe: 1) Pflanze, 2) Tier, 3) Mensch, 5) Dämon, 7) Gott. Bei der Bezeichnung des 5. Grades habe ich mich der Sinnfälligkeit wegen der Terminologie des Porphyrios 'Aφ. 22,12 bedient. Trotz alledem verlässt der hl. Augustinus den christlichen Standpunkt nicht. Denn alle diese Stufen können auf die menschliche Seele bezogen werden, weil jede spätere sämtliche früheren voraussetzt. Augustinus hat dies — wie ich oben gezeigt habe — gelegentlich des 6., aber auch des 7. Seelengrades selbst gesagt. Besonders deutlich erscheint dies

Additionsverfahren im den Stufen 1-3. Die Analogie zu dem Läuterungsverfahren Plotins, in die sie dadurch wenigstens äusserlich treten, mag dem hl. Augustinus auch die Verbindung der psychologischen Stufen mit den ethischen einigermaßen näher gerückt haben. — Es ist begreiflich, dass diese kleine Schrift aus der Frühzeit nach der Bekehrung des großen Kirchenvaters noch weit weniger auffällig den Stempel seiner geistigen Eigenart trägt, als seine reifsten Arbeiten. Das äußert sich, wie ich gezeigt zu haben hoffe, darin, dass Augustinus die einzelnen Bestandteile seines Gedankenbaues unverändert aus der neuplatonischen Philosophenschule entlich[245]), während er später nichts dem Schatze seiner Bildung entnahm, das er nicht umformte und bis ins Kleinste zu seinem Eigentum machte. Dennoch gilt auch für dieses Schriftchen das Sprichwort: Ex ungue leonem. In dem Grundgedanken unterscheidet sich der neubekehrte Augustinus nicht vom späteren. Der sittliche Aufstieg, den er neuplatonisch darstellte, basiert auch hier schon auf der Autorität der Kirche[246]). Die Stufenleiter zu Gott ist deutlich im Boden des Glaubens an die dogmatischen Wahrheiten der Kirche verankert. So gelingt es Augustinus, die individualistisch-religiöse Richtung der neuplatonischen Ethik zur christlichen zu vertiefen.

Damit ist die Geschichte der neuplatonischen Tugendgrade bis zu den dunklen Jahrhunderten geführt, da in Ost und West des Imperium romanum die alte Kultur unter den Fluten der Barbarei zu versanden drohte. Als sich dann aber auch in den jungen Völkern der Gedanke zu regen begann, hat man bei den Griechen, wie Michael Psellos[247]) beweist, neu angeknüpft an Porphyrios und besonders an Olympiodoros. Das Abendland blieb auf die Lehre des Porphyrios beschränkt, weil nur sie durch Macrobius vermittelt wurde[248]). Dabei fällt auf, dass die Tugendleiter des hl. Augustinus trotz des überragenden Einflusses, den dieser Kirchenvater sonst auf die abendländische Theologie und Philosophie genommen, keine Berücksichtigung erfahren zu haben scheint. Denn auch der hl. Thomas von Aquin (S. th. 1 II qu. 61 a 5) übernahm ja aus Macrobius die Tugendgrade des Porphyrios.

Wenden wir uns nun zu unserem Ausgangspunkte zurück,

also zur Rede des Marinos auf Proklos, so muss man zugeben, dass Marinos einen neuen und dem Gegenstande seines Nachrufes, dem Proklos, sehr angemessenen Einfall verwirklichte, indem er den Hauptteil der Rede nicht nach den vier Kardinaltugenden disponierte, wie es die Vorschrift für das Kapitel von den Taten verlangte[249]), sondern nach den Tugendgraden. Über sie gelangte ja der Philosoph nach neuplatonischer Meinung zum Ziele seines Strebens, zur Vergottung. Aber auch insoferne eignete sich die Tugend- und Erkenntnisleiter vorzüglich zum Grundriss einer biographischen Lobrede, als sie einen Entwicklungsgang von den ersten Anfängen des Gelobten bis zu seiner höchsten Vollendung ergab. Dadurch kam sie auch der herkömmlichen Theorie entgegen. Endlich erlaubte die Tugendleiter als Dispositionsschema, alle das Leben des Gelobten, also alle ihn unmittelbar betreffenden Kapitel in *einen* Hauptteil zu vereinigen, während in der gewöhnlichen Lobrede die Abschnitte über Herkunft und über Erziehung des Gelobten eigene Kapitel bildeten. Dadurch wurde aber das Gefüge des Ganzen gelockert. Marinos hat also Z. 26 nicht zuviel getan, wenn er sich stolz über die Redeschreiber stellte, die Kapitel für Kapitel der Schablone nach abhandelten. Zur Verdeutlichung des Gesagten folgt ein Aufriss der Rede des Marinos. Um den Vergleich mit der Disposition der regelrechten Lobrede zu erleichtern, schicke ich den Plan der Kaiserrede nach Menandros Περὶ ἐπιδεικτικῶν voraus.

Menandros Περὶ βασιλικοῦ p. 95 ff. Bursian:

I. *Προοίμια:* **1**. (§ 2 = 4). **2** (§ 5). **3**. (§ 6).

II. *Κεφάλαια*: **1**. πατρὶς (§ 7) oder ἔθνος (§ 8). **2**. γένος (§ 9—12). **3**. γένεσις (§ 13). **4**. φύσις (§ 14). **5**. ἀνατροφὴ (§ 14). **6**. παιδεία, darin φύσις τῆς ψυχῆς (§ 15). **7**. ἐπιτηδεύματατα (§ 16). — **8**. πράξεις (§ 17): **A**. τοῦ πολέμου: **a**. ἀνδρία (§ 22). **b**. φρόνησις (§ 26). **c**. φιλανθρωπία mit der δικαιοσύνη (§ 27). **B**. τῆς εἰρήνης: **a**. δικαιοσύνη (§ 28). **b**. σωφροσύνη (§ 32). **c**. φρόνησις (§ 33). — **9**. τύχη (§ 35). **10**. τελειοτάτη σύγκρισις (§ 36).

III. *Ἐπίλογοι* mit εὐχὴ (§ 37—38).

Marinos:

I. *Προοίμια* **1**. (151,1 Boiss.[2] — 151,33). **2** (151,34 — 152,14).

II. *Βαθμοὶ τῶν ἀρετῶν* (152,14—168,17).

1. φυσικαὶ (152,13—154,28): A. φυσικώτεραι (152,13): a. φρόνησις σωματική (152,18). b. ἀνδρία σωματικὴ (152,23). c. σωφροσύνη σωματικὴ (152,32). d. δικαιοσύνη σωματική (152,46). — B. τὰ περὶ τὴν ψυχὴν (153,14): a. ἀλήθεια (153,21). b. σωφροσύνη (153,24). c. μεγαλοπρέπεια (153,36). d. ἀνδρία (153,41). e. δικαιοσύνη (153,44). f. εὐμάθεια (153,49). g. μνήμη (153,54). h. χάρις (154,8). Die vorstehenden ἕξεις werden (154,11) als φυσικὰ ἀγαθὰ bezeichnet und damit auf das Schema der üblichen Lobrede bezogen, in dem sie zwei Punkte (Menandros oben § 14 - 15, Hermogenes προγυμνάσματα p. 16,4 Rabe) ausfüllen. Nun kann Marinos die anderen Punkte der Lobrede, die unter diesem Tugendgrade behandelt werden können, zwanglos anschließen: πατέρες (154,12 vgl. Aphthonios Rhet. gr. I 878, W.); ἔθνος (154,13); γένεσις (154,15 vgl. Hermogenes 15,20); πατρὶς (154,24 vgl. Hermogenes 15,19); τροφὴ (154,28 vgl. Hermog. (16,1) παιδεία (154,28 vgl. Hermogenes 16,3).

2. ἠθικαὶ (154,29): Eröffnet wird dieser Tugendgrad mit einem Beweise der Liebe der Götter (θεοφιλὲς) zu Proklos (153,32), etwa im Sinne der wunderbaren Begebenheiten, die die Lobrede für den Punkt von der γένεσις (Hermog. 15,20) vorschreibt. Dann folgt die Schilderung des Bildungsganges von Proklos, die ich bereits oben mitgeteilt habe. Sie wird geführt bis zum Momente der eigenen schriftstellerischen Tätigkeit des Helden (157,54). Die Bezeichnung dieses Abschnittes mit ἀγωγὴ (158,2) lässt ihn mit den ἐπιτηδεύματα der Lobrede ineinssetzen.

3. πολιτικαὶ (158,5): Diese Tugenden erlangte Proklos auf Grund der politischen Schriften des Aristoteles, der Gesetze und des Staates von Platon (158,6). Genannt werden folgende Tugenden: a. δικαιοσύνη (158,16), b. μεγαλοπρέπεια (158,18). c. φρόνησις (158,32). d. κοσμιότης (158,36). e. σωφροσύνη (158,40). f. ἀνδρία (158,41). g. εὐποιία (159,9). h. φιλοτιμία (159,25). i. πρᾳότης (159,31). k. φιλανθρωπία (159,37). l. φιλία (160,6). Die Betätigung der Tugenden dieses Grades fällt schon in das Kapitel der πράξεις der Lobrede (vgl. 158,8. 158,38. 159,10).

4. καθαρτικαὶ (160,12): a. Gebrauch von allerlei kultischen Reinigungsmitteln wie Amuletten, Weihwasser, Waschungen, Beobachtung der hl. Zeiten, Hymnen u. s. f. (160,32—161,16). b. ἀπάθεια: α'. πρός τὰ σωματικὰ πάθη (161,17 — 31). β'. πρὸς τὰ ἔξωθεν

(161,32—37). γ'. πρὸς τὸν θυμὸν (161,38). δ'. πρὸς τὰ ἀφροδίσια (161,41). Da sich diese Handlungen (πράξεις) nicht gut auf die einzelnen reinigenden Tugenden aufteilen ließen, wird ihre Kennzeichnung ihnen angehängt: φρόνησις (161,47), σωφροσύνη (161,51), ἀνδρία (52), δικαιοσύνη (162,1).

5. θεωρητικαὶ (162,3 vgl. 12): **a.** σοφία (162,14) wird bewiesen: α'. in der Exegese (162,16), β'. in eigenen Lehren (162,37). **b.** δικαιοσύνη (163,16). **c.** σωφροσύνη (163,31). **d.** ἀνδρία (163,34).

6. θεουργικαὶ (163,42): Er erwarb sie sich durch Beschäftigung mit chaldaeischer und orphischer Theologie (163,44—165,4). Er betätigte sie durch θεουργικὴ ἀγωγὴ (165,18); in θεουργικὰ ἐνεργήματα, also Wundern (165,40) und bewies sie durch seine θεοφιλότης, d. h. die Gunstbezeugungen der Götter gegen ihn (166,22—168,17). Genannt werden Athene (166,22), Asklepios (166,31), Podaleirios und Machaon (167,12), Pan (167,52), die Göttermutter (168,2—17).

III. *τελειοτάτη σύγκρισις* und *ἀνακεφαλαίωσις* (168,18—42).

IV. *τελευτὴ* und *μετὰ τὴν τελευτήν*: **a.** Horoskop (168,43). **b.** Tod (169,5). **c.** Begräbnis (169,8). **d.** Grab (169,28). **e.** Grabinschrift (169,36). **f.** Vorzeichen seines Todes in der Natur (169,42).

V. *ἐπίλογος* (169,53).

§ 6.

Schluss

Sucht man sich auf Grund meiner Ausführungen ein abschließendes Urteil über die besprochenen Teile der Proklosbiographie des Marinos zu bilden, so beirrt zunächst die große Kluft, die uns heute von der späten Antike trennt. Die erste Vorrede z. B., die heute wohl den meisten als schier unentwirrbarer Weichselzopf erscheint, wurde zur Zeit des Marinos gewiß und mit Recht als Muster der περιβολὴ gepriesen. Wie wenige unserer Zeitgenossen werden ferner ohne ausdrücklichen Hinweis auch nur den Stilunterschied zwischen der ersten und zweiten Vorrede des Marinos bemerken! Damals aber und noch lange darnach wurde dieser Unterschied zweifellos ebenso bewundert, wie rasch und selbstverständlich erfaßt. So gut wie

allen modernen Kultursprachen fehlt eben die Fähigkeit zu jeder anderen Stilform, als zu der auf ihrer Nationaleigentümlichkeit beruhenden! Nicht besser verstanden als die Stilform der Vorreden wird heute auch der Aufbau der Rede des Marinos. Fabricius hat in seiner Einleitung zu Marinos (S. XLI Boiss.[1]) richtig erkannt, dass die neuplatonischen Tugendgrade das Gerüst für die Proklosrede darstellen. Die moderne Forschung hat diese Erkenntnis aber nicht sonderlich beachtet. So ist die wohlwollende Charakteristik des Nachrufes auf Proklos von Friedrich Leo[250]) irregegangen. Nicht nur die Disposition wurde falsch angegeben, auch der figurierte Charakter der Schrift blieb unerkannt und die hohe Kunstfertigkeit, mit der das Schema der Lobrede für den gegebenen Zweck umgestaltet wurde, fand kein Verständnis.

Es lehrt demnach der Fall des Marinos dasselbe, was uns viele andere Beispiele aus der antiken Literatur sagen können: trotzdem unser *Wissen* von der alten und der byzantinischen Literatur beständig wächst, nimmt unser *Verständnis* für sie ab und ist heute gewiß geringer, als etwa im 17. Jh., dessen Geistesrichtung noch rein formal war. Es entsteht daher die Gefahr, dass die Urteile über alte und byzantinische Literaturwerke zu modern werden und damit das Richtige verfehlen. So erscheint es als Gebot der Notwendigkeit, auch für das *Verständnis* jener Werke zu sorgen. Das habe ich in der vorliegenden Arbeit versucht.

Anmerkungen

1) Anonymer Kommentar zu Platons Theaetet bearb. v. H. Diels u. W. Schubart. Berlin 1905 (Berliner Klassikertexte II) 3,28: φέρεται δὲ καὶ ἄλλο προοίμιον ὑπόψυχρον σχεδὸν τῶν ἴσων στίχων.

2) Dionys. V 208 Reiske (p. 133,4 Radermacher): ὁ δὲ Πλάτων τοὺς ἑαυτοῦ διαλόγους κτενίζων καὶ βοστρυχίζων καὶ πάντα τρόπον ἀναπλέκων οὐ διέλειπεν ὀγδοήκοντα γεγονὼς ἔτη· πᾶσι γὰρ δήπου τοῖς φιλολόγοις γνώριμα τὰ περὶ τῆς φιλοπονίας τἀνδρὸς ἱστορούμενα τά τε ἄλλα καὶ δὴ καὶ τὰ περὶ τὴν δέλτον, ἥν τελευτήσαντος αὐτοῦ λέγουσιν εὑρεθῆναι ποικίλως μετακειμένην τὴν ἀρχὴν τῆς Πολιτείας ἔχουσαν τήνδε «κατέβην χθὲς εἰς Πειραιᾶ μετὰ Γλαύκωνος τοῦ 'Αρίστωνος».

3) Außerdem sind mir noch folgende Hss. bekannt geworden: Eine Kollation von L aus dem Besitze von Jac. Phil. D' Orville in Oxford, Bodleiana Nr. 17321; vgl. Falconer Madan, A Summary Catalogue of Western MSS in the Bodleian Library at Oxford IV (1897) 123: «A copy of.... the 'De vita Procli' of Marinus, with notes by Lucas Holstenius and a collation of the Marinus in a Medicean MS.». Ferner aus dem XV. Jh. in der Univ.—Bibl. von Messina: Messan. 12 p. 1-98. Aus dem XVI. Jh in der Kgl. Bibl. des Escorial: Scorial. Φ—II—12 f. 1r - 18v; in der Ambrosiana zu Mailand: Ambros. 812 f. 1—10 = p. 151—162,3 Boiss.²; in der Vaticana zu Rom: Pal. 401 f. 73—102, geschr. von Darmarios 1579. Aus dem XVII. Jh. in der Univ—Bibl. zu Utrecht: Traiect. 13 (gr. 9) 14 fol., von Meiboms Hand. Aus dem XVII. / XVIII. Jh. in der R. Biblioteca Marucelliana zu Florenz: Marucell. A 155 fr I—VI=p. 162,3 ff. Boiss.², von der Hand des Antonius Mª Salvini. Nähere Zeitangabe nicht zu ermitteln für die Hss. aus der Vaticana in Rom: Barberin. 106. (31 fol.) und den wohl erst dem XVII. Jh. angehörigen Barberin. 187. (17 fol. gr. et lat).

4) ἀπολαύουσι CTV] ἀπολαύουσιν LG Boiss.

5) δεδιὼς] δεδοικὼς Boiss.² (S. 151,20), offenbar weil Z. 17 δέδοικα. Doch sucht Marinos Parallelismus im Ausdrucke, der zum «schönen» Stil führte, zu vermeiden: Z. 16 sagt er πρὸς ἀνθρώπων zur Bezeichnung desselben Verhältnisses, das er Z. 19 durch παρὰ τῶν ἀνθρώπων widergibt: ebenso Z. 16 τιμάν: Z. 20 τιμήν. Ähnlich wechselt Marinos die Konstruktion bei dem Ausdrucke der selben logischen Beziehuug: Z. 30 κατὰ... τὴν... εὐδαιμονίαν, Z. 32 ὡς... εἶχεν... πρὸς εὐζωΐαν, Z. 33 τὴν. . εὐποτμίαν.

6) ἀργίαν δὲ CT] ἀργίαν δέ τινα LGV Boiss.

7) ἀμφοτέρων ἐκείνων] bezieht sich auf «alle drei» Teile der vollkommenen Glückseligkeit. Vgl. Preuschen-Bauer, Griech.-Deutsches Wb. z. d. Schr. d. N. T. Gießen 1925, Sp. 74.

8) Vgl. Damask. 91,28 Asm.

9) S. 96 § 5 Bursian: λήψεται δὲ δευτέρων προοιμίων ἐννοίας ἢ ἀπὸ 'Ομήρου τῆς μεγαλοφωνίας, ὅτι ταύτης ἐδεῖτο μόνης ἡ ὑπόθεσις, ἢ ἀπὸ 'Ορφέως, τοῦ τῆς Καλλιόπης ἢ ἀπὸ τῶν Μουσῶν αὐτῶν, ὅτι μόλις ἂν καὶ αὗται πρὸς ἀξίαν τῆς ὑποθέσεως εἰπεῖν ἠδυνήθησαν ...

10) S. 95 § 2: λήψῃ τοίνυν ἐν τούτῳ τὰ προοίμια δηλονότι ἀπὸ τῆς αὐξήσεως μέγεθος περιτιθεὶς τῇ ὑποθέσει ὅτι δυσέφικτος καὶ ὅτι καθῆκας εἰς ἀγῶνα οὐ ῥᾴδιον κατορθωθῆναι τῷ λόγῳ...

11) III 6,11 vereri nos dicemus, ut illius facta verbis consequi possimus.

12) S. 96 § 5 B.:... ὅμως δὲ οὐδὲν κωλύει καὶ ἡμᾶς ἐγχειρῆσαι πρὸς δύναμιν.

13) Gelegentlich seiner Anleitung zur Kaiserrede (Βασιλικὸς λόγος) gibt Menandros Regeln für die Abfassung von Proömien. Diese Regein gelten aber, wie er zweimal einschärft (S. 96 § 4 und 6 Bursian), nicht nur für die Kaiserrede, sondern für alle epideiktischen Reden, besonders für die σύντονοι (im Gegensatze zu den ἄνετοι), also für die höhere, getragenere Art. In der Tat finden sich dieselben Regeln in seiner Anweisung zum Hymnos auf Apollon von Sminthia (S. 142 § 1—3 B.).

14) S. 142 § 2: ὅμως δὲ ἐπειδήπερ εἰώθασιν οἱ κρείττονες καὶ τὰς σμικροτάτας τῶν θυσιῶν ἀποδέχεσθαι, ὅταν γίγνωνται εὐαγῶς, οὐκ ἀφέξομαι καὶ αὐτὸς κατὰ δύναμιν ὕμνον ἀναθεῖναι τῷ Ἀπόλλωνι.

15) Vgl. Hierokles S. 32,20 ff. Mullach.

16) III 6,11: aut officio facere, quod causa necessitudinis intercedat.

17) Rhetores graeci II 422,24 W.: ἔστι δέ τις προοιμίων ἰδικῶν καὶ ἐπὶ τούτων εὕρεσις, ὅταν ὥσπερ ἐπιταχθέντες πρὸς τὸν λόγον ἐρχόμενοι φαινώμεθα ἢ συγγενῆ πολλάκις τιμῶντες, ἢ ἀμειβόμενοι φίλον, ἢ παρ' αὐτοῦ ⟨τοῦ⟩ καλοῦ προκαλούμενοι.

18) S. 95 § 3 B.: ὅτι ἄτοπόν ἐστι τοσούτων ἀγαθῶν παρὰ βασιλέων πειρωμένους μὴ τὸν πρέποντα καὶ ὀφειλόμενον αὐτοῖς ἔρανον ἀποδιδόναι.

19) Zur Wendung Z. 23 καθεῖναι... ἐμαυτόν... εἰς τὸ συγγράφειν vgl. Menandr. S. 95 § 2: ὅτι καθῆκας εἰς ἀγῶνα οὐ ῥᾴδιον κατορθωθῆναι τῷ λόγῳ... ὅτι καθῆκαν εἰς πεῖραν πραγμάτων.

20) Hermogenes Περὶ ἰδεῶν α' 3 p. 227,22 Rabe, p. 230,6 α' 11 p. 287,1.

21) Περὶ ἰδεῶν α' 5 p. 242,3: μέγεθος... καὶ ὄγκον λόγου καὶ ἀξίωμα.

22) Den μερισμός, der an der vorliegenden Stelle zu beobachten ist, habe ich als Bestandteil des ἀπαριθμητικόν aufgefasst, nach Analogie von πρῶτον μὲν... δεύτερον δέ: Doch will ich über meine Auffassung nicht rechten.

23) Rhetores gr. IX 367,1 Walz: Περιβολῆς δὲ καὶ τὸ μὴ ψιλὰ τὰ νοήματα εἰσάγειν, τοῦτ' ἔστι τὰ πράγματα, ἀλλὰ προσλαμβάνειν αὐτῶν τὴν γνώμην τῶν ποιούντων, ἢ τὴν ποιότητα τῆς γνώμης. οὕτω περιβολὴν εἰργάσατο· «δοκοῦσι δέ μοι Λακεδαιμόνιοι μάλα δεινῶν ἔργον ἀνθρώπων ποιεῖν»· εἶτα τὸ γιγνόμενον ὑπ' αὐτῶν· «νυνὶ γάρ (s. Z. 6) φασι δεῖν ἐκεῖνοι Ἠλείους μὲν τῆς Τριφυλίας τινὰ κομίσασθαι». Vgl. die Einschränkung des Hermogenes S. 250,12 R.

24) Rhet. gr. IX 367,13 W.: Περιβολὴν δὲ ποιεῖς καὶ ὅταν πρὶν τὸ εἰσαγόμενον εἰπεῖν, τὸ κατασκευαστικὸν αὐτοῦ προλάβῃς.

25) S. 293,16: τό τε οὖν κατὰ ἄρσιν καὶ θέσιν περιβάλλει τέλειον ποιοῦν τὸν λόγον, οἷον (Dem. 19,12)· «οὐχ ὡς τῶν ἀποδωσομένων τὰ ὑμέτερα», εἶτα ἡ θέσις «ἀλλ' ὡς τῶν φυλαξόντων τοὺς ἄλλους». Vgl. auch den ἐπιμερισμὸς des Aristeides I § 78 (S. 378,3).

26) S. 294,11: Ἡ δὲ ἐπεμβολὴ καὶ ὅλως τὸ πρὶν ἀναπαῦσαι τὴν ἔννοιαν ὑποστρέφειν καὶ ἐπεμβάλλειν ἑτέρας ἐννοίας ὅτι περιβολῆς ἴδιον, ἱκανῶς καὶ ὀλίγῳ ἔμπροσθεν ἐν τῷ περὶ μεστότητος καὶ ἐν τῷ περὶ καθαροῦ λόγου καὶ ὅλως ἐν πλείοσιν εἰρήκαμεν, καὶ παραδείγματα δὲ αὐτοῦ τεθείκαμεν οὐκ ὀλίγα.

27) S. 280,18 wo zurückverwiesen wird auf S. 239,15: ἐπειδὰν γάρ τε προθῇς σχῆμα τῶν ἐφελκομένων ἕτερον νόημα, εἶτ' ἀναγκασθῇς ἐπεμβαλεῖν ἄλλα τινὰ νοήματα πρὶν ἀποδοῦναι τὸ ἀκόλουθον, ἀνάγκη ἐπαναλαβεῖν καὶ διευκρινῆσαι, ἵνα μή

σοι ἀσαφὴς καὶ συγκεχυμένος γένηται ὁ λόγος, ὥσπερ εἴωθε ποιεῖν καὶ ὁ Δημοσθένης, οἷον (2,3) «τὸ μὲν οὖν τὴν Φιλίππου ῥώμην διεξιέναι καὶ διὰ τούτων τῶν λόγων προτρέπειν τὰ δέοντα ποιεῖν ὑμᾶς οὐχὶ καλῶς ἔχειν ἡγοῦμαι· διὰ τί;» φησίν, ὅτι τὸ καὶ τό. πολλὰ εἰπὼν κατασκευαστικὰ τῆς προτάσεως οὐκ ἐπήγαγεν εὐθὺς τὸ ἑξῆς νόημα τὸ «ἃ δὲ καὶ χωρὶς τούτων ἔνι»· ἀσαφὴς γὰρ ἂν οὕτως ὁ λόγος τῆς ἀκολουθίας μὴ φαινομένης ἐγένετο· ἐπαναλαβὼν οὖν καὶ πρῶτον εἰπὼν τὸ «ταῦτα μὲν οὖν παραλείψω», εἶθ' οὕτως ἐπαγαγὼν τὸ «ἃ δὲ καὶ χωρὶς τούτων ἔνι», εὐκρινῆ καὶ σαφῆ πεποίηκε τόν λόγον.

28) S. 292,6: ἔτι δ' οἱ μερισμοὶ ποιοῦσι μεστὸν ⟨τὸν⟩ λόγον, ὅταν... αὐτοὶ αὑτοῖς ἐπεμβάλλωνται...

29) S. 363,16: ὅπερ ἐὰν μὴ σύν τινι μέτρῳ γένηται, δεινὴν ἀσάφειαν ἐργάζεται.

30) ξ 62 (Rhet. IX 366,23): Καὶ ἐν τῷ κατὰ Μειδίου δὲ (Dem 21,105)· «ὡς δέον εἴ τις ὑβρισθεὶς ὑπὸ τούτου», τὸ μὲν ἀκόλουθον «δίκης ἀξιοῖ τυχεῖν», τὸ δὲ ἐναντίον τοῦ ἀκολούθου «καὶ μὴ σιωπᾷν».

31) S. 96 § 6: ἡ τρίτη δὲ τοῦ προοιμίου ἔννοια—καθόλου δὲ μέμνησο τούτου τοῦ παραγγέλματος—προκαταρκτικὴ γενέσθω τῶν κεφαλαίων, λοιπὸν ὡς διαποροῦντος τοῦ λέγοντος ὅθεν χρὴ τὴν ἀρχὴν τῶν ἐγκωμίων ποιήσασθαι.

32) S. 142 § 3: τρίτον· εἰ μὲν οὖν ἡρώων τινὸς ἔμελλον λέγειν ἐγκώμιον, οὔτ' ἂν διηπόρησα περὶ τῆς ἀρχῆς, οὐδ' ὅθεν δεῖ πρῶτον τὴν ἀρχὴν τοῦ λόγου ποιήσασθαι, ἐπεὶ δέ μοι ὁ λόγος τετόλμηκεν εἰς μέγιστον τῶν θεῶν, ἐδεήθην μὲν χρησμῳδῆσαί μοι τὴν Πυθίαν σεισθέντων τῶν τριπόδων, ὅθεν δεῖ κατατολμῆσαι τοῦ πράγματος· ἐπεὶ δὲ κρύπτει τέως ἡμῖν τὰ μαντεύματα, τοῦτο δόξαν ἴσως τοῖς κρείττοσιν, αἰτήσω παρὰ τῶν Μουσῶν μανθάνειν, καθάπερ Πίνδαρος τῶν ὕμνων πυνθάνεται· «ἀναξιφόρμιγγες ὕμνοι», πόθεν με χρὴ τὴν ἀρχὴν ποιήσασθαι· δοκεῖ δ' οὖν μοι πρῶτον ἀφεμένῳ τέως τοῦ γένους ὕμνον εἰς αὐτὸν ἀναφθέγξασθαι.

33) Rufus, Τέχνη ῥητορική § 9.—Dass sich meine Wertung des Rufus von der herkömmlichen Geringschätzigkeit, mit der sein Büchlein behandelt wird, weit entfernt, ist mir wohl bekannt. Ich habe meinen Standpunkt zu begründen unternommen im Rhein. Museum f. Philol. NF 75 (1926) 297 ff.

34) S. 265,1: Γίνεται τοίνυν λόγος λαμπρὸς κατὰ ἔννοιαν μέν, ὅταν πεποίθησιν ἔχῃ τινὰ ὁ λέγων, ἐφ' οἷς ἂν λέγῃ, ⟨ἢ⟩ διὰ τὸ ἔνδοξα εἶναι ἢ διὰ τὸ καλῶς πεπρᾶχθαι αὐτῷ ἢ διὰ τὸ χαίρειν τοῖς λεγομένοις τοὺς ἀκούοντας ἢ καὶ διὰ πάντα ταῦτα· ὅλως τε ἐπὶ τοῖς διαπρεπέσι τῶν ἔργων καὶ ἐφ' οἷς ἔστι λαμπρύνεσθαι ὡς ἀληθῶς, ἅπερ φησὶν Ἡρόδοτος ἐλλάμψασθαι, ἐπὶ τούτοις ἐστὶ καὶ ἡ λαμπρότης· οἷον «οὐ λίθοις ἐτείχισα τὴν πόλιν οὐδὲ πλίνθοις ἐγώ, οὐδ' ἐπὶ τούτοις μέγιστον τῶν ἐμαυτοῦ φρονῶ· ἀλλ' ἐὰν βούλῃ τὸν ἐμὸν τειχισμὸν» καὶ τὰ ἑξῆς...

35) Rhet. gr. IX 343,1 Walz: καὶ ὅλως τὰ ἐν τῷ βίῳ προτετιμημένα, καὶ ταῦτα σεμνότητος μετέχει, οἷον ἐλευθερία, σωφροσύνη, δικαιοσύνη, ὅταν λέγῃς ὅρον καὶ κανόνα τῆς εὐδαιμονίας τὴν ἐλευθερίαν.

36) Dav Fut. hat hier die Bedeutung des Wollens, vgl. Kühner-Gerth. Ausführl. Gramm. d. gr. Spr. I 173,5.—Hermogenes S. 266,2.

37) Rhet. gr. IX 352,11 W.: Καὶ τὸ τὰ ἧττον προτετιμημένα ἐκβάλλοντα καὶ ἀναιροῦντα ἀντεισάγειν τὰ μᾶλλον προτετιμημένα τῆς σεμνότητός ἐστιν· «οὐ λίθοις ἐτείχισα τὴν πόλιν οὔτε πλίνθοις ἐγώ, ἀλλ' ἐὰν τὸν ἐμὸν τειχισμὸν θέλῃς μαθεῖν», νῦν τὰ μᾶλλον προτετιμημένα· «εὑρήσεις ὅπλα καὶ πόλεις καὶ τόπους καὶ λιμένας».

38) Rhet gr. IX 356,12 W.: χρὴ δὲ εἰδέναι, ὅτι καὶ ἐξ ἑνὸς ὀνόματος γίγνεται σεμνότης, ὡς ἐν τῷ πρὸς Λεπτίνην, ὅπου λέγει, ὅτι χρὴ κυρίας τηρεῖν τὰς στήλας· πῶς ἐξῆρεν εἰς σεμνότητα; ἐν τῷ τελευταίῳ ὀνόματι «ἵν' ἐκεῖναι τοῦ τῆς πόλεως ἤθους μνημεῖον ὦσι».

39) S. 250,19: Καὶ μὴν καὶ τὸ εἰς τὴν αὐτοῦ γνώμην ἀναφέρειν τι τῶν ῥηθησομένων ἀξιωματικὸν καὶ σεμνόν, οἷον «βούλομαι τόδε εἰπεῖν»...

40) Rhet. gr. IX 346,6 W.: ἔστι δὲ ἡ φύσις τοῦ σχήματος τῆς ἀποστάσεως τοιάδε τις· ὅταν τοῦ συμπλέκειν ⟨τὰ de meo inserui⟩ κατὰ τὸ ἑξῆς καὶ συναρτᾶν ἀλλήλοις ἀποστάντες εἰς ἀρχὴν ἰδίαν ἐπανάγωμεν, ὥστε τὸ συνημμένον τῶν ἐννοημάτων χωρισθὲν ἀποστῆναι.

41) Rhet, gr. IX 355 4 W.: Καὶ τὸ κατὰ πλῆθος λέγειν καὶ τὰ ὀνόματα ἐφεξῆς παρατιθέναι τῆς σεμνότητός ἐστιν, οἷον· «εὐδαίμων καὶ μέγας καὶ φοβερὸς ἅπασιν Ἕλλησι καὶ βαρβάροις».

42) An diese Definition schließt auch die Rekapitulation des Marinos Kap. 34 p. 168, bes. 39—42 B.[2] enge an, ein unumstößlicher Beweis übrigens für seine peripatetische Haltung.

43) Eth. Nic. κ' 7 p. 1177 a, 16

44) Eth. Nic. κ' 8 p. 1178 b, 29. Olympiodoros Comm. XIX 2 p. 225,36.

45) Eth. Nic. κ' 7 p. 1177 b, 26.

46) Eth. Nic. κ' 8 p. 1178 b, 21.

47) Eth. Nic. κ' 9 p. 1179 a, 23.

48) Eth. Nic. κ' 8 p. 1178 a, 9.

49) Eth. Nic. κ' 8 p. 1178 b, 3.

50) Vgl. zu diesem Worte Stoic. vet. fragm. III p. 16,30. 24,38.—Hierokles S. 21,3 Mullach. — Olympiod. In Gorgiam, Neue Jb. f. Philol. u. Pädagogik Suppl. XIV (1848) 387,15: ὅτι τί οὖν οὐ δυνατὸν ἄνευ ἐπιστήμης θαυμαστόν τινα γενέσθαι; εἰπέ, ὅτι ναί· δυνατὸν διὰ *εὐζωΐας* μόνης.

51) Eth. Nic. κ' 9 p. 1179 a, 10: εἰπὼν μετρίως τοῖς ἐκτὸς *κεχορηγημένους*, α' 9 p. 1099 a, 32: ἀδύνατον... τὰ καλὰ πράττειν *ἀχορήγητον* ὄντα.

52) Κατὰ μέρος μὲν οὖν περὶ ἑκάστης ἀρετῆς εἴρηται πρότερον· ἐπεὶ δὲ χωρὶς διείλομεν τὴν δύναμιν αὐτῶν καὶ περὶ τῆς ἀρετῆς διαρθρωτέον τῆς ἐκ τούτων, ἣν ἐκαλοῦμεν ἤδη καλοκαγαθίαν. ὅτι μὲν οὖν ἀνάγκη τὸν ταύτης ἀληθῶς τευξόμενον τῆς προσηγορίας ἔχειν τὰς κατὰ μέρος ἀρετάς, φανερόν. οὐδὲ γὰρ ἐπὶ τῶν ἄλλων οὐθενὸς οἷόν τ' ἄλλως ἔχειν· οὐδεὶς γὰρ ὅλον μὲν τὸ σῶμα ὑγιαίνει, μέρος δ' οὐδέν, ἀλλ' ἀναγκαῖον πάντα ἢ τὰ πλεῖστα καὶ κυριώτατα τὸν αὐτὸν ἔχειν τρόπον τῷ ὅλῳ.

53) Stobaios II 51,2 W.: «τελεία» δὲ τριχῶς· καὶ γὰρ ἣ σύνθετος ἐκ τῶν θεωρητικῶν καὶ πρακτικῶν καὶ ἠθικῶν — τρία γὰρ ὑποτίθεται γένη —, ἣν ἂν εἴποις ἀρετὴν κατὰ σύνθεσιν· «vollkommen» aber in dreifacher Bedeutung: nämlich insoferne die Tugend aus den betrachtenden und ausübenden und sittlichen (Tugenden) zusammengesetzt ist — drei Gattungen werden ja angenommen;— diese kann man der Zusammensetzung nach (vollkommen) nennen. Ferner u. s. w.

54) Comm. in Aristot. gr. XIX 1 p. 19,1 - 2. Daselbst erklärt Aspasios die Stelle Eth. Nic. 1098 a, 17: εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην also: ἤτοι θεωρητικήν, περὶ ἧς ὕστερον ἐρεῖ, προϋπαρχούσης δηλονότι τῆς καλοκαγαθίας: d. h. der betrachtenden, über die er später sprechen wird, wobei selbstverständlich die καλοκαγαθία früher vorhanden ist.

55) Τὴν δὲ ἐκ πασῶν τῶν ἠθικῶν ἀρετὴν συνεστηκυῖαν λέγεσθαι μὲν καλοκαγαθίαν, τελείαν δ' ἀρετὴν εἶναι, τά τε ἀγαθὰ ὠφέλιμα καὶ καλὰ ποιοῦσαν τά τε καλὰ δι' αὑτὰ αἱρουμένην. Die aus allen sittlichen (Tugenden) zusammengesetzte Tugend heiße καλοκαγαθία und sei eine vollkommene Tugend, indem sie sowohl das Gute nutzbringend und sittlichschön gestalte, als auch das Sittlichschöne um seiner selbst willen wähle.

56) S. P. N. Gregorius episc. Nyss. Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου Kap. 8 Migne PG XLIV p. 143 B: οὐκοῦν εἰκότως, καθάπερ διὰ *βαθμῶν* ἡ φύσις, τῶν τῆς ζωῆς λέγω ἰδιωμάτων, ἀπὸ τῶν μικροτέρων ἐπὶ τὸ τέλειον ποιεῖται τὴν ἄνοδον.—Marinos 17,30 (162,3): ἐκ δὴ τῆς τοιαύτης ἰδέας τῶν ἀρετῶν ἀπολύτως καὶ εὐηνίως καὶ οἱονεὶ κατὰ *βαθμόν τινα τελεστικὸν* προκόπτων ἐπὶ τὰς μείζους καὶ ὑπὲρ ταύτας ἀνέτρεχε.. —Olympiodoros im Phaidon-Kommentar A VIII 2 p. 45,15 N.

57) Dass Macrobius, obwohl er sich auf Plotin beruft, für die Lehre von den Tugendgraden von Porphyrios abhängt, hat M. Schedler, Die Philosophie des Macrobius etc. Beiträge z. Gesch. der Philos. d. MA. XIII 1 (1916) 88 - 92 über jeden Zweifel gestellt. Für die ἀρεταὶ ὑποτεταγμέναι oder ἐν εἴδει hat er m. E. einen Spätperipatetiker oder Mittelplatoniker (vgl. Stob. II 146, 16 W.—Ps. Aristot. Περὶ ἀρ. κ. κακ. p. 1250 b, 4 - 6; 11 f. 23 f.—Stoic. vet. fr. III p.64,19; 65,6; 66,4; 13 u. s. w.) herangezogen. Für die Ausgestaltung der Lehre von den Tugendgraden kommt ihm selbständige Bedeutung nicht zu. Daher habe ich ihn in den folgenden Ausführungen nicht eigens behandelt.

58) Cous. p. 5 [1].

59) Aristoteles, Nikom. Ethic. ζ' 13 p. 1144β 8: καὶ γὰρ παισὶ καὶ θηρίοις αἱ φυσικαὶ ὑπάρχουσιν ἕξεις, ἀλλ' ἄνευ νοῦ βλαβεραὶ φαίνονται οὖσαι. — Eustratios, Comm. in Aristot. gr. XX 396,14 Heylbut.

60) Plotin. Enn. I 2,3 (I 15,22 M.): ἢ ἐπειδὴ κακὴ μέν ἐστιν ἡ ψυχὴ *συμπεφυρμένη* τῷ σώματι καὶ ὁμοπαθὴς γινομένη αὐτῷ καὶ πάντα συνδοξάζουσα . . . H. F. Müller im Sokrates IV (1916) 178 übersetzt σ. wörtlich mit 'zusammengeknetet'.— Simplikios Epiktet - Kommentar 4' : οὗτος μὲν γὰρ ὁ ἄνθρωπος ὁ πολύς ἐστιν, ὁ *συμπεφυρμένος* τῇ γενέσει, μηδὲν μᾶλλον λογικὸν ἢ ἄλογον ζῷον ὑπάρχων...

61) Vgl. Überweg-Prächter, Grundr. d. Gesch. d. Philos., d. Altert. [11] Berlin 1920, S. 556 [1].

62) Plotin Enn. I 1,11 (p. 11,1): εἰ δὲ μὴ ἀνθρώπου ψυχὴ εἰσέδυ, *ἐλλάμψει* ἀπὸ τῆς ὅλης τὸ τοιοῦτον ζῷον γενόμενόν ἐστιν.

63) Platon Menon 85 E: εἰ δὲ μὴ ἐν τῷ νῦν βίῳ λαβών, οὐκ ἤδη τοῦτο δῆλον, ὅτι ἐν ἄλλῳ τινὶ χρόνῳ εἶχε καὶ ἐμεμαθήκει; — Alkinoos c. XXV § 3 p. 249,28 Dübner. — Porphyrios Πυθαγόρου βίος § 45 p. 97,41 W.: δι' ὧν ἐδείκνυεν; ὡς ἀθάνατος ἡ ψυχὴ καὶ τοῖς κεκαθαρμένοις εἰς μνήμην *τοῦ παλαιοῦ βίου* ἀφικνεῖται, wozu die pythagoreische Lehre von der ἀνάμνησις überhaupt zu vgl. ist. Simplikios, Commentaria in Aristot. gr. VIII 242,12 Kalbfl. οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς . . . πρὸς δὲ τὰς ἀρετὰς τὴν ἀξιόλογον προκοπὴν ἐκ φύσεως *προϋπάρχειν* ἀπεφήναντο. Olympiodor, Alkibiadeskommentar 155,3 : φαμὲν ὅτι οὐ τὰς φυσικάς· αὗται γὰρ ἀδίδακτοί εἰσιν. Marinos 4,7 (153,10) : τὰ δέ γε περὶ τὴν ψυχὴν πρῶτα καὶ αὐτοφυῶς καὶ αὐτοδιδάκτως συμφύντα αὐτῷ...

64) Stobaios II 51,3 Wachsmuth.

65) Marin. 6,8 (184,28) : ἔνθα δὴ τοῖς καλλίστοις ἤθεσι *παιδαγωγούμενος* τὰς ἠθικὰς ἀρετὰς ἐπεκτήσατο *προσεθιζόμενος* φιλεῖν τε ἃ δεῖ πράττειν καὶ ἀποστρέφεσθαι τὰ μὴ τοιαῦτα. Olympiodoros, Alkibiadeskommentar 155, 6: ἀλλὰ τὰς ἠθικάς· αὗται γὰρ καὶ *παιδεύονται* καὶ οὐκ ἀντιστρέφουσιν.

66) Olympiodoros, Alkibiadeskommentar 135,8 ff. : ὁ μὲν οὖν φιλόσοφος Πρόκλος φησίν· ἐλέγχει αὐτὸν ὡς μὴ ὄντα ἐπιστήμονα, ἀποδέχεται δὲ αὐτὸν ὡς ὄντα *ὀρθοδοξαστικόν*. ὁ δέ γε φιλόσοφος Δαμάσκιος οὐκ ἀποδέχεται τοῦτο· οὐδὲ γὰρ διαφέρει ὁ *ὀρθοδοξαστικὸς* τοῦ ἐπιστήμονος εἰ μὴ τὸ εἰδέναι τὴν αἰτίαν, ὥσπερ οὐδὲ ὁ λογικὸς ἰατρὸς τοῦ ἐμπειρικοῦ διαφέρει· ἐν τῇ πράξει γὰρ τὰ αὐτὰ ποιοῦσιν. Gorgiaskommentar, Neue Jbb. f. Philol. u. Päd. Suppl. XIV (1848) 113,10 J. : ὅτι τὰ

ἠθικὰ παραγγέλματα *ὀρθοδοξαστικά* εἰσι.—Simplikios Comm. in Aristot. gr. VIII 5,22 Kalbfleisch: δεῖ οὖν πρώτης τῆς ἀπὸ τῶν ἠθικῶν καταρτύσεως, οὐκ ἀποδεικτικῶς, ἀλλ' *ὀρθοδοξαστικῶς* τὰ ἠθικὰ παραλαμβανόντων ἡμῶν κατὰ τὰς αὐτοφυεῖς περὶ τῶν ὄντων ἐννοίας. Vgl. noch Simplikios im Epiktetkommentar p. 18 b: καὶ ὁ σπουδαῖος, εἰ ἐπ' αὐτῷ ἦν τὸ ἀληθῆ ὑπολαμβάνειν, εἶχεν ἂν καὶ τὸ *ψευδοδοξεῖν*.

67) Marin 11,22 (158,2): ἐκ δὲ τῆς τοιαύτης *ἀγωγῆς* τὸ ἦθος ἐπὶ μᾶλλον κατεκοσμεῖτο...

68) Plotin. Enn. I 1,10 (I 10,17 M.): αἱ δ' ἀρεταὶ αἱ μὴ φρονήσει, ἔθεσι δὲ ἐγγινόμεναι καὶ ἀσκήσεσι, τοῦ κοινοῦ (der Verbindung von Seele und Leib).

69) Proklos Εἰς τὸν πρῶτον Ἀλκιβιάδην p. 401,10 Cousin: καὶ ταύτης τὴν πολιτικὴν (sc. ἀρετήν), ἤδη *μετ' ἐπιστήμης* οὖσαν.

70) Plotin Enn. I 2,2 (I 14,30 M.): αἱ μὲν τοίνυν πολιτικαὶ ἀρεταί,... *κατακοσμοῦσι* μὲν ὄντως καὶ ἀμείνους ποιοῦσιν ὁρίζουσαι καὶ μετροῦσαι τὰς ἐπιθυμίας καὶ ὅλως τὰ πάθη καὶ ψευδεῖς δόξας ἀφαιροῦσαι κτλ. Porphyr. Ἀφορμαί 21,14: αἱ δὲ ψυχῆς ἀνθρώπου *κατακοσμούσης* τὸν ἄνθρωπον διὰ τοῦ τὰ μέτρα τῇ ἀλογίᾳ ἀφορίζειν καὶ μετριοπάθειαν ἐνεργάζεσθαι. 18,10. — Marinos 15,11 ff. (160,21 ff.): ἐπεὶ καὶ αἱ πολιτικαὶ καθάρσεις τινές εἰσιν, εἰ καὶ μὲν ὄντως ἔτι τοὺς ἔχοντας *κατακοσμοῦσι* ἐνταῦθα καὶ ἀμείνους ποιοῦσιν, ὁρίζουσαι καὶ μετροῦσαι τούς τε θύμους καὶ τὰς ἐπιθυμίας καὶ ὅλως τὰ πάθη καὶ ψευδεῖς δόξας ἀφαιροῦσαι. Diesen meinen von der Vulgata beträchtlich zu Gunsten der Überlieferung abweichenden Marinos-Text werde ich anderswo rechtfertigen. Hier nur die Übersetzung: «Denn auch die politischen (Tugenden) sind in gewissem Sinne (Porph. 20,4 f.) Reinigungen, wenngleich sie in der Tat ihre Besitzer außerdem zu einem ordentlichen Leben hienieden bringen und besser machen, indem sie sowohl die Zornesregungen, als auch die Begierden begrenzen und mäßigen und überhaupt die Leidenschaften und die Irrmeinungen beseitigen». — Der hl. Augustinus sagt allerdings von den reinigenden Tugenden, in die aber die bürgerlichen aufgegangen sind, De quantitate animae c. XXXIII § 73 col. 1075: totamque (sc. animam) emaculare ac mundissimam reddere et *comptissimam*.

71) Olympiodor, Alkibiadeskommentar 142,17 C: ὅτι ψυχὴ λογικὴ *ὡς ὀργάνῳ* χρωμένη τῷ σώματι. Simplikios Epiktetkommentar 5a:... οὗτος φυλάσσει τὴν ἑαυτοῦ λογικὴν ψυχήν, ὥσπερ ἔχει φύσεως, οὕτω ζῆν, ἄρχουσαν τοῦ σώματος καὶ ὑπερέχουσαν αὐτοῦ καὶ οὐχ ὡς μέρει συντεταγμένῳ, ἀλλ' *ὡς ὀργάνῳ* χρωμένην.

72) Alkinoos XXIX 1 p. 253,3 Dübner: τοῦ μὲν δὴ λογιστικοῦ μέρους τελειότης ἐστὶν ἡ φρόνησις, τοῦ δὲ θυμικοῦ ἡ ἀνδρία, τοῦ δὲ ἐπιθυμητικοῦ ἡ σωφροσύνη. —Porphyrios Ἀφ. p. 17,21: καί ἐστι φρόνησις μὲν περὶ τὸ λογιζόμενον, ἀνδρεία δὲ περὶ τὸ θυμούμενον, σωφροσύνη δὲ ἐν ὁμολογίᾳ καὶ συμφωνίᾳ ἐπιθυμητικοῦ πρὸς λογισμόν, δικαιοσύνη δὲ ἡ ἑκάστων τούτων ὁμοῦ οἰκειοπραγία ἀρχῆς πέρι καὶ τοῦ ἄρχεσθαι.

73) Marin. 11,26 (158,5): καὶ δὴ καὶ τὰς πολιτικὰς προσελάμβανεν, ἔκ τε τῶν Ἀριστοτέλους πολιτικῶν συγγραμμάτων καὶ τῶν παρὰ τῷ Πλάτωνι Νόμων τε καὶ Πολιτειῶν.

74) Stoic. vet. frg. III p. 72,30. 73,30. 74,24. 261,13. Alkinoos Kap. 29,3 p. 253,22 D.: ἄρχοντος μὲν τοῦ λογισμοῦ, τῶν δὲ λοιπῶν μερῶν τῆς ψυχῆς κατ' οἰκείαν ἰδιότητα κατεσταλμένων ὑπὸ τοῦ λογισμοῦ καὶ πειθηνίων αὐτῷ γεγενημένων, ὅθεν καὶ *ἀντακολουθεῖν* ἡγητέον τὰς ἀρετάς. Porphyrios Ἀφ. 20,18.

75) Macrob. I 8,8: secundae, quas purgatorias vocant, hominis sunt, qui divini capax est, *solumque animum eius expediunt*, qui decrevit se a corporis contagione purgare et quadam humanorum fuga solis se inserere divinis.

76) Porphyrios 'Αφ. 19,11: ἀλλ' ἐπεὶ τὸ καθαίρειν τε καὶ κεκαθάρθαι ἀφαίρεσις ἦν παντὸς τοῦ *ἀλλοτρίου*... Augustinus De qu. an. c. XXXV § 79 col. 1079: pulchre de *alio* etc. Das «Andere» ist böse und materiell.

77) Jamblichos, Comm. IV 5 p. 135,25: αὐτὸς πρὸς ἑαυτὸν ἐπιστρεφόμενος. — Augustinus De qu. an. XXXV § 79 col. 1079: ad seipsam... — Simplikios, Epiktetkommentar 4b: οὔτε οὖν πρὸς τὸν καθαρτικῶς δυνηθέντα ζῆν· ἐκεῖνος γὰρ ὅση δύναμις φεύγειν ἀπὸ τοῦ σώματος βούλεται καὶ τῶν σωματικῶν παθῶν καὶ *εἰς ἑαυτὸν* συννεύειν.

78) Porphyr. 18,7: καθάρσεις... ἐν ἀποχῇ θεωρούμεναι τῶν μετὰ τοῦ σώματος πράξεων καὶ συμπαθειῶν τῶν πρὸς αὐτό. 18,11: κοσμηθέντα κατ' αὐτὰς ἀποστῆναι τοῦ σὺν σώματι πράττειν τι προηγουμένως. Olympiodoros Alkibiadeskommentar 142,18 f.: ὁ γὰρ καθαρτικὸς καὶ ὁ θεωρητικὸς οὐδὲ ὀργάνῳ χρῶνται τῷ σώματι, εἴ γε ἐμποδὼν αὐτοῖς γίνεται.

79) Platon Phaidon 67 d: [τὴν ψυχὴν].. ἐκλυομένην ὥσπερ δεσμῶν ἐκ τοῦ σώματος.

80) Marin. 15,15 (160,26): αἵ δέ γε ὑπὲρ ταύτας καθαρτικαὶ πάντη χωρίζουσι καὶ *ἀπολύουσι τῶν τῆς γενέσεως ὄντως μολυβδίδων* καὶ φυγὴν τῶν ἐντεῦθεν ἀκώλυτον ἀπεργάζονται.

81) Olympiodoros Gorgiaskommentar, Neue Jbb. f. Philol. u. Päd. Suppl. XIV 111,14: καὶ μετὰ τοῦτον ὁ Φαίδων ὡς ἔχων τὰς καθαρτικάς.

82) Porphyr. 21,11: αἱ δὲ ψυχῆς ὡς ψυχῆς πρὸς νοῦν ἐνορώσης ἤδη καὶ πληρουμένης ἀπ' αὐτοῦ...

83) Alkinoos XXVII 3 p. 251,25, wo es von den Philosophen heißt, dass sie nach ihrer Auflösung als Gefährten der Götter δυνατοὺς γίνεσθαι *ἐπορέξασθαι* τῆς τοῦ λογικοῦ παντὸς φύσεως. 251,37 τῆς δὲ τούτων θεωρίας σφροδροτέραν ἕξειν ὄρεξιν.

84) Simplikios Epiktetkommentar 4b:.. πρὸς τὸν θεωρητικόν· ἐκεῖνος γὰρ καὶ τὴν ἑαυτοῦ λογικὴν ζωὴν ὑπερτρέχων ὅλος εἶναι *βούλεται* τῶν κρειττόνων... Augustinus De qu. an. XXXIII § 75 col. 1076: sed haec actio, id est *appetitio intelligendi* ea quae vere summeque sunt...

85) Porphyr. 'Αφ 21,2: αἵπερ ἦσαν ἐν τῷ νῷ. Macrob. Somn. I 8,10 quartae sunt, quae in ipsa divina mente consistunt, quam diximus νοῦν vocari... Augustinus De quant. an. XXXIII § 76 (col. 1076): neque iam gradus, sed quaedam mansio, quo illis gradibus pervenitur. XXXV § 79 (col. 1079): apud Deum.

86) Porphyr. 21,4: νοῦς μὲν ἐν ᾧ ἅμα πάντα ὥσπερ παραδείγματα... Macrob. l. c.: nam si rarum aliarum, multo magis virtutum ideas esse in mente credendum est.

87) Hierokles S. 176,12 Mullach:... καὶ τῇ διαλεκτικῇ λύσει τὴν *ἱερατικὴν* ἀναγωγὴν συνέπεσθαι ἀνάγκη.

88) Z. B. Alexandros. Rhet. gr. VIII 450, ff. W. — Aquila Romanus, Rhet. lat. min. 24.8 ff. H.

89) Marinos 20,34 (164,6). Ed. Zeller, Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt. III 2[4] (Leipzig 1903) S. 770[2] bezieht in Verkennung der Stellung des Marinos zur Lehre des Proklos jene Stelle fälschlich auf die priesterlichen, als die höchsten Tugenden des Jamblichos und Proklos.

90) Ὁ δέ γε Πλωτῖνος καὶ ἄλλον βαθμὸν βούλεται εἶναι ἀρετῶν παρὰ ταύτας τὴν τῶν παραδειγμάτων· εἰσὶ γὰρ καὶ παραδειγματικαὶ ἀρεταί· ὥσπερ γὰρ τὸ ἡμέτε-

ρον ὄμμα πρότερον μὲν φωτιζόμενον ὑπὸ τοῦ ἡλιακοῦ φωτὸς ἕτερόν ἐστι τοῦ φωτίζοντος ὡς ἐλλαμπόμενον, ὕστερον δὲ ἑνοῦταί πως καὶ συνάπτεται καὶ οἷον ἓν καὶ ἡλιοειδὲς γίνεται, οὕτω καὶ ἡ ἡμετέρα ψυχὴ κατ' ἀρχὰς μὲν ἐλλάμπεται ὑπὸ νοῦ καὶ ἐνεργεῖ κατὰ τὰς θεωρητικὰς ἀρετάς, καὶ ὕστερον οἷον ὅπερ τὸ ἐλλάμπον γίνεται καὶ ἑνοειδῶς ἐνεργεῖ κατὰ τὰς παραδειγματικὰς ἀρετάς, καὶ φιλοσοφίας μὲν ἔργον νοῦν ἡμᾶς ποιῆσαι, *θεουργίας* δὲ ἑνῶσαι ἡμᾶς τοῖς νοητοῖς, ὡς ἐνεργεῖν *παραδειγματικῶς*.

91) Dieses Bild auch bei Plotinos Enn. I 2,4 p. 16,30: ἵνα δὲ φωτισθῇ καὶ τότε γνῷ αὐτὰ ἐνόντα, δεῖ προσβαλεῖν τῷ φωτίζοντι.

92) Über den Unterschied von ἱερατική und φιλοσοφία vgl. Damaskios bei Suidas s. v. ἱερατική u. Rud. Asmus. Das Leben des Philosophen Isidoros von Damaskios aus Damaskos. Leipzig 1911 (Philos. Bibl. 125) S. 4,12 –Olympiodoros im Phaidonkommentar B § 170 p. 123,3 N. berichtet, dass die Philosophen vor Jamblichos die φιλοσοφία vorzogen. die seit Jamblichos die ἱερατική: ὅτι οἱ μὲν τὴν φιλοσοφίαν προτιμῶσιν, ὡς Πορφύριος καὶ Πλωτῖνος καὶ ἄλλοι πολλοὶ φιλόσοφοι· οἱ δὲ τὴν ἱερατικήν, ὡς Ἰάμβλιχος καὶ Συριανὸς καὶ Πρόκλος καὶ οἱ ἱερατικοὶ πάντες.

93) Vgl. Olympiodor., Comm. in Aristotelem gr. XIX 2, p. 223,9.

94) Stoic. vet. frag. III 533.510.532 und besonders Diog. Laert. VII 127, an welcher Stelle auch der Gegensatz zwischen stoischer und peripatetischer Anschauung in diesem Punkte ausgesprochen ist: ἀρέσκει δ' αὐτοῖς μηδὲν μεταξὺ εἶναι ἀρετῆς καὶ κακίας, τῶν Περιπατητικῶν μεταξὺ ἀρετῆς καὶ κακίας εἶναι λεγόντων τὴν προκοπήν· vgl. dazu Alkinoos 30,2 p, 254, 1 ff. Dübner.

95) Norvin weist zu Olympiodor In Phaed. A VIII 2 hin auf Ps.-Plutarch Περὶ τῶν ἀρεσκόντων φιλοσ. φυσ. δογμ. I prooem. 2 (=Stoic. vet. fragm. II Nr. 35): Στωϊκοὶ ἔφασαν... τὴν... φιλοσοφίαν ἄσκησιν ἐπιτηδείου τέχνης· ἐπιτήδειον εἶναι μίαν καὶ ἀνωτάτω τὴν ἀρετήν, ἀρετὰς δὲ γενικωτάτας τρεῖς, φυσικὴν ἠθικὴν λογικήν· δι' ἣν αἰτίαν καὶ τριμερής ἐστιν ἡ φιλοσοφία, ἧς τὸ μὲν φυσικόν, τὸ δὲ ἠθικόν, τὸ δὲ λογικόν. Mit Unrecht! Denn die Übereinstimmung erstreckt sich nur auf die Namen der Tugenden, nicht auf die Bedeutung dieser Namen. Tugend (ἀρετή) heißt hier im stoischen Sinne (vgl. z. B. Stoic. vet. fragm. I p. 50, 1 ff., III p. 49,12 ff.) ein gewisser Zustand (διάθεσις) oder deutlicher: ein gewisses Vermögen (δύναμις) des obersten Seelenteiles (ἡγουμενικόν). Dies Vermögen erstreckt sich nun zum Unterschiede von manchen Künsten, die nur betrachtend (θεωρητικαί) oder nur ausübend (πρακτικαί) sind (vgl. Philo Leg. Alleg. I § 56= Stoic. vet. fragm. III Nr. 202). auf Betrachtung und auch auf Ausübung. Den Beweis dafür, dass die Tugend Betrachtung enthält, stellt nach dem Stoiker Philons die Philosophie dar, da ja sie vermittelst ihrer drei Teile Logik, Ethik, Physik der Weg zur Tugend ist. Somit bilden jene drei Teile die drei Seiten des, theoretische Tugend genannten, Vermögens aus. Die drei Seiten der theoretischen Tugend sind nun nicht psychologisch verschieden, wie die aristotelisch—neuplatonischen Tugendgrade. Die durch sie geschafften Kenntnisse haben daher auch nicht verschiedenen Erkenntniswert. Sondern sie unterscheiden sich nur sachlich nach den verschiedenen Wissensgebieten, denen sie entsprechen sollen. Daher sind sie gegen einander dem Range nach nicht abgestuft und sie teilen mit den neuplatonischen Tugendgraden nur die Namen.

96) Kap. 30,1 p. 253,41 Dübner.

97) Comm. in Aristotel. graeca VIII 242.14 Kalbfleisch: . . οἱ ἀπὸ τῆς

Στοᾶς... πρὸς.. τὰς ἀρετὰς τὴν ἀξιόλογον προκοπὴν ἐκ φύσεως προϋπάρχειν ἀπεφήναντο, ἣν καὶ οἱ ἀπὸ τοῦ Περιπάτου φυσικὴν ἀρετὴν ἐκάλουν.

98) S. 6,9 (154,29)—11,21 (158,2). Vgl. Menandros Περὶ ἐπιδεικτικῶν S. 99 § 16 Bursian.

99) Geschehen bei Porphyrios S. 22,10.

100) In Epictet. 4 c — 5a.

101) Phaidon 67 B: μὴ καθαρῷ γὰρ καθαροῦ ἐφάπτεσθαι μὴ οὐ θεμιτὸν ᾖ.

102) Vgl. Artur Schneider, Der Gedanke der Erkenntnis des Gleichen durch Gleiches in antiker und patristischer Zeit. Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. MA. Suppl. II S. 66 ff.

103) Seine διαίρεσις τοῦ ἠθικοῦ τόπου ist erhalten bei J. Stobaios II 39,19—41,25 W. Die verschiedenen Herausgeber haben dem wertvollen Texte übel mitgespielt. Nur eine einzige leichte Änderung wäre nötig gewesen und die wurde verfehlt.

104) Ariston aus Chios bei Sextus Empiricus Πρὸς λογικοὺς α' § 12 p. 5,6 ff. :.. ἀλλὰ καὶ τοῦ ἠθικοῦ τόπους τινὰς συμπεριέγραφεν, καθάπερ τόν τε *παραινετικὸν καὶ τὸν ὑποθετικὸν τόπον· τούτους γὰρ εἰς τίτθας καὶ παιδαγωγοὺς πίπτειν*, ἀρκεῖν δὲ πρὸς τὸ μακαρίως βιῶναι τὸν οἰκειοῦντα μὲν πρὸς ἀρετὴν λόγον κτλ.

105) Hierokles zu den Χρυσᾶ ἔπη S. 23,11 Mullach.

106) Simplikios zum Ἐγχειρίδιον S. 3b—c und Schweighaeusers Anmerkung.

107) Eine theoretische Äußerung aus dem Neuplatonikerkreise stellt der Στάσεις-Kommentar des Syrianos II 192,1—14 R bei. Vgl. auch Libanios, Ἐπιστολιμαῖοι χαρακτῆρες p. 15,9—12 Weichert.

107a) Top p 101a 25: ἑπόμενον δ' ἂν εἴη τοῖς εἰρημένοις εἰπεῖν πρὸς πόσα τε καὶ τίνα *χρήσιμος* ἡ πραγματεία. S. dazu die für unseren Fall sehr lehrreiche Bemerkung von Alexandros Comm. in Ar. gr. II 2 p. 26,28 W.: πρὸ γὰρ τοῦ τὴν μέθοδον αὐτὴν παραδιδόναι ἀναγκαία ἡ τούτων διδασκαλία (über die Nützlichkeit des Gegenstandes)· οἱ γὰρ τὸ χρήσιμον τῶν λεγομένων εἰδότες προθυμότεροι περὶ ταῦτα γίνονται. — Eth. Nic. p. 1094 β 28—1095a11, vgl. p. 1095 a 5 ματαίως·· καὶ ἀνωφελῶς; 1095 a 11 πολυωφελές. — Rhet. p. 1355 a 21 ff.

108) Zu dieser schulmäßigen Art der Argumentation vgl. meine Ausführungen im Archiv f. system. Philos. 28 (1923) 67 f.

109) Der Identifikation von Albinos und Alkinoos durch Freudenthal und Diels—Schubart, Berliner Klassikertexte 2 p. XXVII stimme ich nicht mehr bei.—Der Text des Albinos ist in zwei einander sehr nahestehenden Hssklassen überliefert. Das hat trotz ungenügenden Materiales schon erkannt J. B. Sturm, Biographisches über Plato aus dem Codex Vaticanus graecus 1898 und die Isagoge des Albinus auf Grund derselben Handschrift herausgegeben. Pr. Humanist Gymn. Kaiserslautern 1900/1901 S. 29. Meinem Texte liegt W, die älteste erhaltene Albinoshs., zugleich der Archetypus der besseren Familie α zugrunde. Seine Laa., sowie die der ältesten Vertreter der Familie β habe ich angemerkt, von orthographischen Einzelheiten und der Interpunktion abgesehen. Abkürzungen:

Klasse α. W=Vindobon. Suppl. philol. gr. 7 (der Nationalbibliothek in Wien) fol. 1r—3v saec. XI. Vgl. H. Diels, SB der preuss. Akad. d. Wiss. 1906 S. 749. Der Titel lautet auf meiner Weiss-Schwarzphotographie nicht, wie bei Diels-Schubart, Berl. Klassikerterte II S. XXVII, sondern: + ἀλβίνου προλογος. Aus W stammen direkt: S=Scorialens. y I 13 fol. 319v — 320r (der Real Biblioteca im Escorial), s. XIII ex. — Va=Vatican. gr. 1029 (der Vaticana in

Rom) fol. 1 sequ. saec. XIV? — Lo = Lobcovicianus VI Fcl. (des Lobkovicky Archiv a Biblioték a in Roudnice) fol. 1v — 3v s. XV.

Klasse β. Aus einer gemeinsamen Vorlage sind geffossen die 2 Hss. M = Marcian. Venet. 189 (der Biblioteca Nazionale di S. Marco in Venedig) fol. 9b — 10b ca. s. XII und C = Caesenensis pl. XXVIII 4 (der Malatestiana in Cesena) saec. XIV. Zu diesen Hss. kommt noch Vb = Vat gr. 1898 (der Vaticana) fol. 226r — 228r saec. XV. — Für alle angeführten Hss. außer Va Vb, deren Laa. ich der Literatur entnahm, lagen mir Photographien vor.

110) Duch εἰ + δύναιτο + ἄν, was zu Schneiders Änderung Anlass geboten (vgl. Kühner - Gerth, Ausf. Gr. d. gr. Spr. II 482,2a), soll auf die Schwierigkeit der folgenden Gruppierung Nachdruck gelegt werden.

111) Nach der Anreihung der *einzelnen* Dialoge, die soeben besprochen wurde, wird nun von der Anreihung der artmäßig verschiedenen Dialog*gruppen*, d. i. von der Anordnung im Allgemeinen, gehandelt.

112) Τῷ τὰ Π. αἱρουμένῳ... δεῖ... ἐκκαθᾶραι] δεῖ in der Bedeutung 'es ist notwendig' + Inf. + Dat. d. Person; vgl. Kühner - Gerth I 297 A 5. Albinos ?25,1 D.: ὅτι τῷ μέλλοντι ἐντεύξεσθαι... προσήκει... ἐπίστασθαι...

113) Plotinos Enn. I 2,2 p. 14,32: καὶ ὅλως τὰ πάθη καὶ ψευδεῖς δόξας ἀφαιροῦσαι...

114) Porphyrios Εἰς τὰ ἁρμονικὰ Πτολεμαίου ὑπόμνημα p. 198 Wallis: μετὰ δὲ ταῦτα ἡ *δοξαστικὴ ὑπόληψις* ὑποδέχεται εἰσαχθέν, προσαγορεύουσα αὐτὸ καὶ ἀναγράφουσα διὰ λόγου τῇ ψυχῇ οἷον εἴς τι γραμμάτιον ἐνυπάρχον αὐτῇ. Bei Albinos gen. partit.

115) Νενομίκασι = Perf. intens., s. Kühner — Gerth, Gr. I 148,4.

116) Proleptisch!

117) Kebes Πίναξ XIX 2 p. 16,19 ff.: ὡς ἄν, εἴ τις φιλοτίμως κάμνων ἐτύγχανε, πρὸς ἰατρὸν ἂν δήπου γενόμενος πρότερον καθαρτικοῖς ἐξέβαλλε τὰ νοσοποιοῦντα... τὸν αὐτὸν τοίνυν τρόπον... καὶ πρὸς τὴν Παιδείαν ὅταν τις παραγένηται, θεραπεύει καὶ ποτίζει τῇ ἑαυτῆς δυνάμει, ὅπως ἐκκαθάρῃ πρῶτον καὶ ἐκβάλῃ τὰ κακὰ πάντα ὅσα ἔχων ἦλθε. Ebda. XIV 4 p. 13,2: εἶτα ὅταν καθαρθῶσι καὶ ἐκβάλωσι τὰ κακὰ πάνθ' ὅσα ἔχουσι καὶ τὰς δόξας καὶ τὴν ἄγνοιαν καὶ τὴν λοιπὴν κακίαν πᾶσαν, τότε ἂν οὕτω σωθήσονται. Dieser Ärztevergleich lässt sich bis auf Philon von Larisa, also bis in die vierte Akademie, zurückverfolgen; vgl. Stobaios II 40,18 W.

118) Platon Menon 86 A: εἰ οὖν ὅν τ' ἂν χρόνον καὶ ὃν ἂν μὴ ᾖ ἄνθρωπος, ἐνέσονται αὐτῷ ἀληθεῖς δόξαι, αἳ ἐρωτήσει *ἐπεγερθεῖσαι* ἐπιστῆμαι γίγνονται, ἆρ' οὖν τὸν ἀεὶ χρόνον μεμαθηκυῖα ἔσται ἡ ψυχὴ αὐτοῦ; Plotinos Enn. III 6,5 p. 225,16: τοῦ δὴ παθητικοῦ ἡ μὲν κάθαρσις *ἔγερσις* ἐκ τῶν ἀτόπων εἰδώλων καὶ μὴ ὅρασις.

119) Alkinoos IV 6 p. 231,23 D: νόησις δ' ἐστὶ νοῦ ἐνέργεια θεωροῦντος τὰ πρῶτα νοητά·... γενομένης δὲ αὐτῆς ἐν τῷ σώματι ἡ τότε λεγομένη νόησις νῦν ἐλέχθη *φυσικὴ ἔννοια*, νόησίς τις οὖσα ἐναποκειμένη τῇ ψυχῇ. Bei Albinos handelt es sich aber nicht um die Tätigkeit, sondern um ihr Produkt.

120) Theon Smyrn. 15,9 Hiller: οἷον τὴν ἐν τοῖς *προσήκουσι* μαθήμασιν ἐκ παίδων συγγυμνασίαν.

121) Platon Menon 98 A: πολὺν δὲ χρόνον οὐκ ἐθέλουσι παραμένειν, ἀλλὰ δραπετεύουσιν ἐκ τῆς ψυχῆς τοῦ ἀνθρώπου, ὥστε οὐ πολλοῦ ἄξιαί εἰσιν, ἕως ἄν τις αὐτὰς *δήσῃ αἰτίας λογισμῷ*. τοῦτο δ' ἐστίν, ὦ Μένων ἑταῖρε, ἀνάμνησις, ὡς ἐν τοῖς πρόσθεν ἡμῖν ὡμολόγηται. ἐπειδὰν δὲ δεθῶσι, πρῶτον μὲν ἐπιστῆμαι γίγνονται, ἔπειτα μόνιμοι· καὶ διὰ ταῦτα δὴ τιμιώτερον ἐπιστήμη ὀρθῆς δόξης ἐστίν, καὶ διαφέρει δεσμῷ

ἐπιστήμη ὀρθῆς δόξης. Theaitet—Kommentar (Berl. Klassikertexte II) Sp. 15,20. 3,21. 3,1: ἐπεὶ δὲ ἐπιστήμη ἦν δόξα ὀρθὴ *δεθεῖσα αἰτία* (*l αἰτίᾳ*) *λογισμοῦ*—τότε γὰρ ἴσμεν τὰ πράγματα, ὅταν μὴ μόνον εἰδῶμεν ὅτι ἔστιν ἀλλὰ καὶ διὰ τί—κτλ.—Proklos Alkibiades - Kommentar p. 285,23 ff. l. ὥστε καὶ φιλοσοφίας ἁπάσης καὶ τῆς τοῦ Πλάτωνος πραγματείας ταύτην ἂν ἀρχὴν κυριωτάτην νομίζοιμεν, ὅπερ εἴπομεν, τὴν ἡμῶν καθαρὰν καὶ ἀκίβδηλον εἴδησιν, ἐν ὅροις ἐπιστημονικοῖς περιγεγραμμένην καὶ *τοῖς τῆς αἰτίας λογισμοῖς βεβαίως καταδεθεῖσαν*. — Marinos c. 15 p. 13,10 (159,6): οὕτω μὲν οὖν αὐτῷ καὶ τὰ τῆς ἀνδρείας φύσει τε ἐξ ἀρχῆς καὶ ἔθει καὶ μετὰ ταῦτα ἐπιστήμῃ καὶ (=und so) *τῷ τῆς αἰτίας λογισμῷ* κατεδεῖτο.

122) Plotinos Enn. I 2,4 p. 16,21 πέφυκε (die Seele) γὰρ ἐπ' ἄμφω (zum Guten, wie zum Schlechten).

124) Vgl. besonders ⟨Eudoros⟩: Stobaios II 49,8 ff. W. und danach Alkinoos XXVIII 1—3 p. 252 10 ff. Im Anschlusse an die führende Theaitetosstelle werden alle die wichtigeren Platonstellen hier gesammelt und erläutert, die sich für diese Zielstellung ins Treffen führen lassen. Theon Smyrnaeus p. 16,1 Hiller.—S. noch Platonis Philebus rec. G. Stallbaum. Lpz. 1820. S. XXIX und Plotini liber de pulchritudine em. F. Creuzer. Heidelberg 1814. S. 289 ff. Auch die Geheimlehren, die an den Platonismus anschlossen, haben sein moralisches Ziel mit übernommen: Josef Kroll, Die Lehren des Hermes Trismegistos. Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. MA XII 2—4, S. 343.

125) In der Einteilung der aristotelischen Schriften bei Ammonios (Comm. in A. gr. IV 4 p. 5,3 B.) erscheint bereits die Logik neben der theoretischen und praktischen Philosophie, und zwar ebenfalls als ὄργανον, als Hilfswissenschaft, wie hier bei Albinos.

126) Zu dieser doppelten Reinigung vgl. eine ebenfalls aus zwei Hauptakten bestehende in der hermetischen Literatur (Josef Kroll, Die Lehren des Hermes Trismegistos. Beit. z. Gesch. d. Philos. d. MA XII 2—4 S. 296 f.). Eine Parallele zum zweiten dieser hermetischen Reinigungsakte, zur Planetenreinigung, ist scheinbar die Beziehung der neuplatonischen Tugendgrade auf die Himmelsherrschaften in der Orphik (vgl. Olympiodoros im Phaidonkommentar AI 5): natürliche und sittliche Tugenden—Dionysos; bürgerliche—Zeus; reinigende—Kronos; betrachtende—Uranos.

127) Καὶ γὰρ αὖ τὴν φιλοσοφίαν μύησιν φαίη τις ἂν ἀληθοῦς τελετῆς καὶ τῶν ὄντων ὡς ἀληθῶς μυστηρίων παράδοσιν. μυήσεως δὲ μέρη πέντε. τὸ μὲν προηγούμενον καθαρμός· οὔτε γὰρ ἅπασι τοῖς βουλομένοις μετουσία μυστηρίων ἐστίν, ἀλλ' εἰσὶν οὓς αὐτῶν εἴργεσθαι προαγορεύεται, οἷον τοὺς χεῖρας μὴ καθαρὰς καὶ φωνὴν ἀξύνετον ἔχοντας, καὶ αὐτοὺς δὲ τοὺς μὴ εἰργομένους ἀνάγκη καθαρμοῦ τινος πρότερον τυχεῖν. μετὰ δὲ τὴν κάθαρσιν δευτέρα ἐστὶν ἡ τῆς τελετῆς παράδοσις· τρίτη δὲ ⟨ἡ⟩ ἐπονομαζομένη ἐποπτεία· τετάρτη δέ, ὃ δὴ καὶ τέλος τῆς ἐποπτείας, ἀνάδεσις καὶ στεμμάτων ἐπίθεσις, ὥστε καὶ ἑτέροις, ἅς τις παρέλαβε τελετάς, παραδοῦναι δύνασθαι, δᾳδουχίας τυχόντα ἢ ἱεροφαντίας ἤ τινος ἄλλης ἱεροσύνης· πέμπτη δὲ ἡ ἐξ αὐτῶν περιγενομένη κατὰ τὸ θεοφιλὲς καὶ θεοῖς συνδίαιτον εὐδαιμονία. Κατὰ ταὐτὰ δὴ καὶ ἡ τῶν Πλατωνικῶν λόγων παράδοσις τὸ μὲν πρῶτον ἔχει καθαρμόν τινα, οἷον τὴν ἐν τοῖς προσήκουσι μαθήμασιν ἐκ παιδῶν συγγυμνασίαν. ὁ μὲν γὰρ Ἐμπεδοκλῆς κρηνάων ἀπὸ πέντ' ἀνιμῶντά φησιν ἀτειρέι χαλκῷ δεῖν ἀπορρύπτεσθαι· ὁ δὲ Πλάτων ἀπὸ πέντε μαθημάτων δεῖν φησι ποιεῖσθαι τὴν κάθαρσιν· ταῦτα δ' ἐστὶν ἀριθμητική, γεωμετρία, στερεομετρία, μουσική, ἀστρονομία. τῇ δὲ τελετῇ ἔοικεν ἡ τῶν κατὰ φιλοσοφίαν θεωρημάτων παράδοσις, τῶν τε λογικῶν καὶ πολιτικῶν καὶ φυσικῶν. ἐποπτείαν δὲ ὀνομάζει τὴν περὶ τὰ νοητὰ καὶ τὰ ὄντως ὄντα καὶ τὰ τῶν ἰδεῶν

πραγματείαν. ἀνάδεσιν δὲ καὶ κατάστεψιν ἡγητέον τὸ ἐξ ὧν αὐτός τις κατέμαθεν οἷόν τε γενέσθαι καὶ ἑτέρους εἰς τὴν αὐτὴν θεωρίαν καταστῆσαι. πέμπτον δ' ἂν εἴη καὶ τελεώτατον ἡ ἐκ τούτων περιγενομένη εὐδαιμονία καὶ κατ' αὐτὸν τὸν Πλάτωνα (Theait p, 176 B) ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν.

128) Καὶ κινδυνεύουσι καὶ οἱ τὰς τελετὰς ἡμῖν οὗτοι καταστήσαντες οὐ φαῦλοι εἶναι, ἀλλὰ τῷ ὄντι πάλαι αἰνίττεσθαι ὅτι ὃς ἂν *ἀμύητος καὶ ἀτέλεστος* εἰς Ἅιδου ἀφίκηται, *ἐν βορβόρῳ κείσεται*, ὁ δὲ *κεκαθαρμένος τε καὶ τετελεσμένος* ἐκεῖσε ἀφικόμενος *μετὰ θεῶν οἰκήσει*. εἰσὶν γὰρ δή, ὥς φασιν *οἱ περὶ τὰς τελετάς, ναρθηκοφόροι* μὲν πολλοί, *βάκχοι* δέ τε παῦροι· οὗτοι δ' εἰσὶν κατὰ τὴν ἐμὴν δόξαν οὐκ ἄλλοι ἢ οἱ πεφιλοσοφηκότες ὀρθῶς.

129) Vgl. Chr. Aug. Lobeck, Aglaophamus I (Königsberg 1829) 39 f.

130) Epiktetkommentar p. 317r : πρὸς ὃν καὶ ὁ προρρηθεὶς πᾶς ἀπετείνετο λόγος· οὔτε γὰρ πρὸς τὸν φιλόσοφον—οὐ γὰρ παιδαγωγεῖσθαι καὶ διδάσκεσθαι, ἀλλὰ παιδαγωγεῖν ἤδη καὶ διδάσκειν ἐκεῖνος ἠξίωται. ἀλλ' οὐδὲ φιλοσόφου ἴδιον, τὸ «μηδένα ψέγειν, μηδένα ἐπαινεῖν»· ⟨καὶ γὰρ ψέγειν καὶ ἐπαινεῖν⟩ κατὰ καιρὸν τῷ διδασκάλῳ καὶ διορθωτῇ πρέπει...

131) Epiktetkommentar 317 b : ὁ δὲ φιλόσοφος ἀποστὰς τῆς πρὸς τὰ ἐκτὸς καὶ τὰ ἀπὸ ...⟨νεύ⟩σεως καὶ ἀλλότρια ἐκεῖνα τελέως ἡγούμενος, ἅτε κεκαθαρμένος ἀπὸ τῶν εἰδώλων ἤδη καὶ τῆς σκιᾶς τῶν ὄντων, εἰς ἑαυτὸν καὶ τὸ ὄντως ὂν καὶ τὰ κοινὰ εἴδη τοῦ λόγου τὰ ἐν αὐτῷ ἐπιστρέφεται καὶ ἐν ἑαυτῷ τὸ ἀγαθὸν εὑρίσκει. κακὸν γὰρ ἐν ἑαυτῷ χώραν οὐκ ἔχει.

132) Aglaophamus I 41.

133) S. 120,29 ff. N. : Ὅτι ἐν τοῖς ἱεροῖς ἡγοῦντο μὲν αἱ πάνδημοι καθάρσεις, εἶτα ἐπὶ ταύταις ⟨αἱ⟩ ἀποῤῥητότεραι, μετὰ δὲ ταύτας συστάσεις παρελαμβάνοντο καὶ ἐπὶ ταύταις μυήσεις, ἐν τέλει δὲ ἐποπτεῖαι. ἀναλογοῦσι τοίνυν αἱ μὲν ἠθικαί τε καὶ πολιτικαὶ ἀρεταὶ τοῖς ἐμφανέσι καθαρμοῖς, αἱ δὲ καθαρτικαί, ὅσαι ἀποσκευάζονται πάντα τὰ ἐκτός, τοῖς ἀποῤῥητοτέροις, αἱ δὲ περὶ τὰ διανοητὰ θεωρητικαὶ ἐνέργειαι ταῖς συστάσεσιν, αἱ δὲ τούτων συναιρέσεις εἰς τὸ ἀμέριστον ταῖς μυήσεσιν, αἱ δὲ ἁπλαῖ τῶν ἁπλῶν εἰδῶν αὐτοψίαι ταῖς ἐποπτείαις.

134) Die Seele will auf dieser Stufe νοῦς werden.

135) Die Seelen, die ja nur gattungs - oder artidentisch sind, weil sie sonst der Körper nicht aufnehmen kann, und so in gewisser Hinsicht teilbar, stehen nun in Gemeinschaft mit dem unteilbaren νοῦς.

136) Tugenden, die der Hypostase des ἕν entsprechen.

137) Eine Beeinflussung Theons nimmt an Karl Prächter, Grundr. d. Gesch. d. Philos. d. Altertums [11] S. 552.

138) Fridericus Thedinga, De Numenio philosopho platonico. Bonner Diss. 1875, S. 46 f.

139) A. a. O.: τῷ γὰρ ὄντι οὐ ῥᾳδίας, θείας δὲ πρὸς αὐτὸ δεῖ μεθόδου· καὶ ἔστι κράτιστον τῶν αἰσθητῶν ἀμελήσαντι, νεανιευσαμένῳ πρὸς τὰ μαθήματα, τοὺς ἀριθμοὺς θεασαμένῳ οὕτως ἐκμελετῆσαι μάθημα, τί ἐστι τὸ ἕν.

140) Kap. 3 : Πῶς ἀναμνήσεις; Καθαρὴν πρότερον τὴν ψυχὴν ἐργασάμενος καὶ τὸν ἐπ' αὐτῇ ῥύπον ἐκκλύσας.

141) § 46 S. 97,50: Καθαρθέντι δὲ τότε δεῖ προσάγειν τι τῶν ὀνησιφόρων.

142) Theon p. 16, 13 H.: οὐδὲ γὰρ αὐτὸς ἀξιοῖ εἰς ἔσχατον γῆρας ἀφίκεσθαι διαγράμματα γράφοντα καὶ μελῳδίαν, ἀλλὰ παιδικὰ οἴεται ταῦτα τὰ μαθήματα, προπαρασκευαστικὰ καὶ καθαρτικὰ ὄντα ψυχῆς εἰς τὸ ἐπιτήδειον αὐτὴν πρὸς φιλοσοφίαν γενέσθαι.

143) Ἔστι γὰρ ἡ τῶν μαθημάτων ἐπίσκεψις ὡς ἂν προοίμιόν τι πρὸς τὴν τῶν ὄν-

των θεωρίαν. ἐφιέμεναι γὰρ τοῦ ὄντος λαμβάνεσθαι γεωμετρία τε καὶ ἀριθμητικὴ καὶ αἱ ταύταις ἑπόμεναι ὀνειρώττουσι μὲν περὶ τὸ ὄν, ὕπαρ δὲ αὐτὸ ἀδυνατοῦσιν ἰδεῖν, ἀγνοοῦσαι τάς τε ἀρχὰς καὶ τὰ ἐκ τῶν ἀρχῶν συγκείμενα, οὐδὲν δὲ ἧττον χρησιμώτατοι οὖσαι τυγχάνουσι κατὰ τὰ εἰρημένα. ὅθεν οὐδὲ ἐπιστήμας ταῦτα τὰ μαθήματα ἔφησεν ὁ Πλάτων.

144) Kap. XXXIII 2—4 p. 27,1 squ. Praechter: ἀλλὰ τί κελεύει αὐτοὺς τὸ Δαιμόνιον λαβεῖν παρὰ τῆς Ψευδοπαιδείας; — Ταῦτα ἃ δοκεῖ εὔχρηστα εἶναι. — Ταῦτ' οὖν τίνα ἐστί; — Γράμματα, ἔφη, καὶ τῶν ἄλλων μαθημάτων ἃ καὶ Πλάτων φησὶν ὡσανεὶ χαλινοῦ τινος δύναμιν ἔχειν τοῖς νέοις, ἵνα μὴ εἰς ἕτερα περισπῶνται. — Πότερον δὲ ἀνάγκη ταῦτα λαβεῖν, εἰ μέλλει τις ἥξειν πρὸς τὴν ἀληθινὴν παιδείαν ἢ οὔ; — Ἀνάγκη μὲν οὐδεμία, ἔφη, χρήσιμα μέντοι ἐστὶ πρὸς τὸ συντομωτέρως ἐλθεῖν. πρὸς δὲ τὸ βελτίους γενέσθαι οὐδὲν συμβάλλεται ταῦτα.

145) Auf diese Sonderstellung der Grammatik gründete sich dann der Nachweis der Grammatiker, ihr Fach sei nicht nur nützlich, wie die übrigen Fächer, sondern *notwendig*; z. B. Scholia Vaticana zu Dionysios Thrax: Gramm. graeci III 159,12 ff. Hilgard: οἶμαι δὲ ὅτι οὐ μόνον χρήσιμον, ἀλλὰ καὶ ἀναγκαῖόν ἐστι τὸ παιδεύεσθαι γράμματα... εἰ γοῦν τὰ γράμματα ἀναγκαιότατά εἰσι, περὶ δὲ γραμμάτων ἡ γραμματικὴ διαλαμβάνεται, τῶν ἀναγκαιοτάτων ἄρα τῷ βίῳ καὶ χρησιμωτάτων τὸ τῆς γραμματικῆς καθέστηκε μάθημα.

146) Gregorios Nazianz., or. 43 (PG 36, 528 A): ἀστρονομίας δὲ καὶ γεωμετρίας καὶ ἀριθμῶν ἀναλογίας τοσοῦτον λαβών, ὅσον μὴ κλονεῖσθαι τοῖς περὶ ταῦτα κομψοῖς· τὸ περιττὸν διέπτυσεν ὡς ἄχρηστον τοῖς εὐσεβεῖν ἐθέλουσιν· ὥστε μᾶλλον μὲν τὸ αἱρεθὲν τοῦ παρεθέντος ἐξεῖναι θαυμάζειν, μᾶλλον δὲ τοῦ αἱρεθέντος τὸ παρεθέν.

147) Kap. 8—14, p. 6,25 (155,19) —11,27 (158,7).

148) Praechter, Byz. Zs. XIX 318.

149) Dieser Studiengang lässt sich noch bis ins 14. Jahrh. belegen. Vgl. Fr. Fuchs, Byz. Archiv VIII 28.

150) Auch in späteren neuplatonischen Schriften findet sich für das Studium der Philosophie diese den Mysterienvergleich voraussetzende metaphorische Ausdrucksweise. So heißen die Lehrer der Philosophie οἱ τῆς φιλοσοφίας δεικνύντες τὰς τελετάς (Aeneas Gaz. Patr. gr. 85,876 A) oder μυσταγωγοί, z. B. Aeneas ebda. ὁ δὲ διδάσκειν οὐκ οἶδε τὸν μυσταγωγὸν ὑποκρινόμενος (der andere weiß nicht zu lehren und spielt den Lehrer); Zacharias Patr. gr. 85,1020 A.

151) Kap. 13 p. 11,6 (157,43): ἐν ἔτεσι γοῦν οὔτε δύο ὅλοις πάσας αὐτῷ τὰς Ἀριστοτέλους συνανέγνω πραγματείας· λογικὰς ἠθικὰς πολιτικὰς φυσικὰς καὶ τὴν ὑπὲρ ταύτας θεολογικὴν ἐπιστήμην.

152) Sie sind verzeichnet in den Listen der kanonischen Schriftsteller, die Otto Kröhnert herausgegeben hat in der Königsberger Diss. 1897: Canonesne poetarum scriptorum artificum per antiquitatem fuerunt p. 8, 11, 16, 63—66.

153) Wohl derselbe, der erscheint im Rhein. Mus. f. Philologie NF. 64 (1909) 548,2. 557. 558.

154) Byzantin. Archiv VIII 19.

155) Hg. von Alb. Jahn in Joh. Chr. Jahns Archiv für Philologie und Pädagogik XI (1845) 347—356.

156) I 3,10 Reifferscheid: Ταῦτα δὲ διεγνωκυῖα ἐγὼ Ἄννα, θυγάτηρ μὲν τῶν βασιλέων Ἀλεξίου καὶ Εἰρήνης, πορφύρας τιθήνημά τε καὶ γέννημα, οὐ γραμμάτων οὐκ ἄμοιρος, ἀλλὰ καὶ τὸ ἑλληνίζειν ἐς ἄκρον ἐσπουδακυῖα καὶ ῥητορικῆς οὐκ ἀμελετήτως ἔχουσα καὶ τὰς Ἀριστοτελικὰς τέχνας εὖ ἀναλεξαμένη καὶ τοὺς Πλάτωνος διαλόγους καὶ τὸν νοῦν ἀπὸ τῆς τετρακτύος τῶν μαθημάτων πυκάσασα—δεῖ γὰρ ἐξορ-

χεῖσθαι ταῦτα (καὶ οὐ περιαυτολογία τὸ πρᾶγμα), ὅσα ἡ φύσις καὶ ἡ περὶ τὰς ἐπιστήμας σπουδὴ δέδωκε καὶ ὁ θεὸς ἄνωθεν ἐπεβράβευσε καὶ ὁ καιρὸς συνεισήνεγκε — βούλομαι διὰ τῆσδέ μου τῆς γραφῆς τὰς πράξεις ἀφηγήσασθαι τοὐμοῦ πατρὸς κτλ.

157) Byz. Zs. XVI (1907) 116, Z. 163: καὶ κλιμακηδὸν τοῖς μαθήμασι προβιβάσασα μέχρι καὶ ἐπ' αὐτὸν τῆς παιδείας τὸν κολοφῶνα καὶ τὴν ἀκρόπολιν ἤνεγκα κτλ. Vgl. zu diesen Zeugnissen Karl Praechter Byz. Zs. XIX (1910) 317.

158) Ebda. S. 115 Z. 116. 125; mit Nikomachos S. 116 Z. 178.

159) Ebda. S. 114 Z. 107 ff. und S. 116 Z. 162 ff.

160) Ebda. S. 116 Z. 163. 176.

161) Ebda. S. 115 Z. 118. S. 116 Z. 169.

162) Byzantin. Archiv, VIII 37.

163) Anecdota graeca e codd. mss bibliothecarum oxoniensium descr. J. A. Cramer III 169,8.

164) Byz. Zs. VIII (1899) 39 ff. und Praechter a. a. O. S. 320 ff.

165) Comm. in Aristot. gr. XII 1 p. 9,31 B.: τίς ὁ βαθμὸς καὶ τίνα τὰ ἄγοντα ἡμᾶς ἐπὶ τὸ ταύτης τέλος; φαμὲν τοίνυν ὅτι πέντε τινὰ καθέστηκεν τὰ πρὸς τὸ τέλος ἡμᾶς ἀπάγοντα τῆς φιλοσοφίας, οἷον λογική, φυσική, ἠθική, μαθηματική, θεολογική. καὶ ἔστιν ἀρχὴ μὲν ἡ λογική, μετὰ δὲ ταύτην ἠθική, μετὰ δὲ τὴν ἠθικὴν ἡ φυσική, μετὰ δὲ ταύτην ἡ μαθηματική, μετὰ δὲ τὴν μαθηματικὴν ἡ θεολογία. καὶ τοῦτο εἰκότως· δεῖ γὰρ τὸ πάντων ἔνυλον προηγεῖσθαι τοῦ κατά τι μὲν ἐνύλου κατά τι δὲ ἀύλου. μετὰ δὲ τοῦτο ἐπὶ τὸ πάντων ἄυλον δεῖ χωρῆσαι ἡμᾶς, ἑπομένους τῇ προστάξει τοῦ θεσπεσίου Πλωτίνου (Enn. I 3,3) τῇ λεγούσῃ ὅτι δοτέον τοῖς νέοις τὰ μαθήματα πρὸς συνεθισμὸν τῆς ἀσωμάτου φύσεως. Vgl. oben Anm. 151.

166) Byz. Zs. II 96 ff. und Praechter Byz. Zs. XIX 318.

167) Vgl. Ludw. Baur, Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. MA IV 2/3. S. 330 ff.

168) Vgl. über ihn auch die Bemerkungen von Friedr. Fuchs, Die höheren Schulen von Kpl. im Mittelalter. Byzantin. Archiv VIII (1926) S. 55.

169) Ich will hier nur auf die wichtigste Literatur zu dieser Frage verweisen. Für das Altertum grundlegend die Bemerkungen von F. Marx in seiner Ausgabe des A. Corn. Celsus: Corp. med. lat. I (Lips 1915) p. VIII—XIII; für das spätere Altertum und das Mittelalter: Martin Grabmann, Die Geschichte der scholast. Methode. I (Freibg. Br. 1909) bes. S. 181, 144 (Isidorus), 177 (Cassiodor), 193 (Alkuin), 212 f. u. s. w. Vgl. ausserdem P. Abelson, The seven liberal arts. New York 1906 (Diss.).—Ed. Müller, Gesch. d. Theorie d. Kunst bei den Alten II (Breslau 1837) S. 420 ff.—Philostrat, Über Gymnastik hg. Jüthner (Samml. wiss. Komm. zu griech. u. röm. Schriftstellern) Lpz. 1909 S. 129 ff.—B. Appel, Das Bildungs - und Erziehungsideal Quintilians nach der Institutio oratoria. Donauwörth 1914, S. 18 ff.—Alois Stamer, Die ἐγκύκλιος παιδεία in dem Urteil d. griech. Philosophenschulen. Pr. Kaiserslautern 1911/2.—Friedr. Fuchs, Byz. Archiv VIII (1926) S. 46 ff.

170) Unter ποιηταί sind hier selbstverständlich die Poetiker, also Grammatiker gemeint. Es ist demnach sehr unwahrscheinlich, dass Kebes nochmals Vertreter der Grammatik, und gar eines Teils von ihr, als κριτικοί einführt. Da die μαθήματα vollständig sind, so kann er mit dem 'u. dgl. m.' am Schlusse nur auf philosophische Richtungen hinweisen, von denen Kebes in der Tat erst einige genannt hat. Also sind die κριτικοί Philosophen. Welche Schule er so benennt, kann ich freilich gegenwärtig nicht bestimmen. Wohl die Akademiker.

171) Vgl. meine Bemerkung im Archiv f. systemat. Philos. 28 (1923) 65.

172) H. F. Müller, Hermes 52 (1917) 57. Auch dieses Zitat war in diesem Zusammenhange ein mittelplatonischer Gemeinplatz, s. oben Albinos f. 3r Ende.

173) K 8 p. 1178 b, 25: τοῖς μὲν γὰρ θεοῖς ἅπας ὁ βίος μακάριος, τοῖς δ' ἀνθρώποις, ἐφ' ὅσον *ὁμοίωμά τι* τῆς τοιαύτης ἐνεργείας ὑπάρχει. Ganz neuplatonisch ist die Auslegung dieser Worte durch Michael aus Ephesos, Comm. in Ar. gr. XX 600, 7 Heylbut: νοεῖ τὸ θεῖον ἑαυτὸ καὶ ἔχει ἑαυτό· τὸ γὰρ νοούμενον ἔχεται ὑπὸ τοῦ νοοῦντος καὶ ἔστιν αὐτὸ τὸ νοοῦν καὶ νοούμενον καὶ ἔχον καὶ ἐχόμενον. νοεῖ δ' αὐτὸ καὶ ἔχει καὶ ὁ θεωρητικὸς εὐδαίμων, ὁ ἤδη θεωρῶν καὶ ἤδη ἐνεργῶν, ἀλλ οὐχ ὡσαύτως (Plotin I p. 15,34. p. 18,20 M.). οὐ γὰρ ὥσπερ νοεῖ τὸ θεῖον ἑαυτὸ οὕτω καὶ ὁ θεωρητικὸς ἀντιλαμβάνεται αὐτοῦ καὶ νοεῖ αὐτό, ὥστε ἡ νόησις καὶ ἡ κατάληψις τοῦ θεωρητικοῦ εὐδαίμονος ὁμοίωμά τι καὶ ἴνδαλμά ἐστι τῆς τοῦ θεοῦ νοήσεως, καθ' ἣν νοεῖ ἑαυτόν. εἰ δὲ τοῦτο, δῆλον ὅτι καὶ τὸ μακάριον τοῦ θεωρητικοῦ εὐδαίμονος ὅμοιόν τι τῇ τοῦ θεοῦ μακαριότητι, ἀλλ' οὐ ταὐτόν. «Das Göttliche denkt sich und hat sich inne. Denn das, was gedacht wird, wird innegehabt von dem Denkenden und so ist eben das Denkende sowohl das Objekt des Denkens, als auch das Habende und das Objekt des Habens. Auch der betrachtende Selige, der nun denkt und nun sich betätigt, denkt es und hat es inne, doch nicht in derselben Weise. Denn nicht so, wie das Göttliche sich denkt, erfasst es und denkt es der Betrachtende. Es ist also das Denken und Erfassen von Seiten des betrachtenden Seligen eine Art Gleichnis und Bild des Denkens Gottes, gemäß dem er sich denkt. Ist aber das, so ist klar, dass auch die Seligkeit des betrachtenden Seligen etwas der Seligkeit Gottes Ähnliches, aber nicht dasselbe ist».

174) Diese dem praktischen Leben abgeneigte Richtung der Neuplatoniker wird gut charakterisiert von Herm. Dörries, Zur Gesch. der Mystik. Tübingen 1925 S. 80 f.

175) Enn. I 2, 2 p. 14,17 M.: ... ἵνα τὸ αὐτὸ εὕρωμεν, ὃ παρ' ἡμῖν μὲν μίμημα ὂν ἀρετή ἐστιν, ἐκεῖ δὲ οἷον ἀρχέτυπον ὂν οὐκ ἀρετή...

176) Enn. I 2,2 p. 14,29 M.: αἱ μὲν τοίνυν πολιτικαὶ ἀρεταί, ἃς ἄνω που εἴπομεν, κατακοσμοῦσι μὲν ὄντως καὶ ἀμείνους ποιοῦσιν ὁρίζουσαι καὶ μετροῦσαι τὰς ἐπιθυμίας καὶ ὅλως τὰ πάθη καὶ ψευδεῖς δόξας ἀφαιροῦσαι τῷ ὅλως ἀμείνονι καὶ τῷ ὡρίσθαι καὶ τῶν ἀμέτρων καὶ ἀορίστων ἔξω εἶναι τὸ μεμετρημένον· καὶ αὐταὶ ὁρισθεῖσαι ᾗ μέτρα γε ἐν ὕλῃ τῇ ψυχῇ ὡμοίωνται τῷ ἐκεῖ μέτρῳ καὶ ἔχουσιν ἴχνος τοῦ ἐκεῖ ἀρίστου. τὸ μὲν γὰρ πάντῃ ἄμετρον ὕλη ὂν πάντῃ ἀνωμοίωται· καθ' ὅσον δὲ μεταλαμβάνει εἴδους, κατὰ τοσοῦτον ὁμοιοῦται ἀνειδέῳ ἐκείνῳ ὄντι. μᾶλλον δὲ τὰ ἐγγὺς μεταλαμβάνει· ψυχὴ δὲ ἐγγυτέρω σώματος καὶ συγγενέστερον ταύτῃ καὶ πλέον μεταλαμβάνει, ὥστε καὶ ἐξαπατᾶν θεὸς φαντασθεῖσα, μὴ τὸ πᾶν θεοῦ τοῦτο ᾖ. οὕτω μὲν οὖν οὗτοι ὁμοιοῦνται.—H. F. Müller, Hermes 52 (1917) 69 findet im Schlusse dieser Stelle Schwierigkeiten. Sie würden vermindert, wenn es hieße: ὡς θεὸς φαντασθεῖσα. Doch gibt es Beispiele aus Platon für Apposition statt Vergleichung (Kühner-Gerth II 495, 9). 'Εξαπατᾶν... μή, Konstruktion in freier Angleichung an die Befürchtungssätze (Kühner-Gerth II 390,1). Τὸ πᾶν adverbialer Akkusativ (Kühner-Gerth I 317 A. 21). Τοῦτο ist das σύνθετον oder der Körper (σῶμα), wenn man grammatisch ängstlich eine Beziehung auf Früheres sucht. Es ist bei Plotins Arbeitsweise nicht nötig (vgl. 15,28); gleich das folgende οὗτοι hat keine solche Beziehung. Bezeichnet werden damit offenbar die Besitzer der bürgerlichen Tugenden.

177) Phaidon 67 A: καὶ ἐν ᾧ ἂν ζῶμεν, οὕτως, ὡς ἔοικεν, *ἐγγυτάτω* ἐσόμεθα τοῦ εἰδέναι, ἐὰν ὅ τι μάλιστα μηδὲν ὁμιλῶμεν τῷ σώματι, μηδὲ κοινωνῶμεν, ὅ τι μὴ πᾶσα

ἀνάγκη, μηδὲ ἀναπιμπλώμεθα τῆς τούτου φύσεως, ἀλλὰ καθαρεύωμεν ἀπ' αὐτοῦ, ἕως ἂν ὁ θεὸς αὐτὸς ἀπολύσῃ ἡμᾶς.

178) siehe Anm. 173.

179) S. 22, 10—14 M.: διὸ καὶ ὁ μὲν κατὰ τὰς πρακτικὰς ἐνεργῶν σπουδαῖος ἦν ἄνθρωπος, ὁ δὲ κατὰ τὰς καθαρτικὰς δαιμόνιος ἄνθρωπος ἢ καὶ δαίμων ἀγαθός, ὁ δὲ κατὰ μόνας τὰς πρὸς τὸν νοῦν θεός, ὁ δὲ κατὰ τὰς παραδειγματικὰς θεῶν πατήρ.

180) Stoischer Ausdruck: Stobaios II 100, 19 W.

181) S. 21,9: τέτταρα τοίνυν ἀρετῶν γένη πέφηνεν, ὧν αἱ μὲν ἦσαν τοῦ νοῦ, αἱ παραδειγματικαὶ καὶ σύνδρομοι αὐτοῦ τῇ οὐσίᾳ, αἱ δὲ ψυχῆς ὡς ψυχῆς πρὸς νοῦν ἐνορώσης ἤδη καὶ πληρουμένης ἀπ' αὐτοῦ, αἱ δὲ ψυχῆς ἀνθρώπου καθαιρομένης τε καὶ καθαρθείσης ἀπὸ σώματος καὶ τῶν ἀλόγων παθῶν, αἱ δὲ ψυχῆς ἀνθρώπου κατακοσμούσης τὸν ἄνθρωπον διὰ τοῦ τὰ μέτρα τῇ ἀλογίᾳ ἀφορίζειν καὶ μετριοπάθειαν ἐνεργάζεσθαι.

182) Über den Begriff des 'Menschen' in diesem Zusammenhange s. Simplikios a. a. O. S. 4c ff.

183) Olympiodor., In Phaedon. A VIII 2, p. 45,14 N.: ἀλλ' ἐπειδὴ ἀρετῶν ἐμνημονεύσαμεν, φέρε εἴπωμεν τοὺς βαθμοὺς τῶν ἀρετῶν. πέντε τοίνυν βαθμοὶ τῶν ἀρετῶν εἰσιν· ἢ γὰρ φυσικαί εἰσιν, αἳ ἀπὸ κράσεως ἐπιγίνονται ἡμῖν, ἢ ἠθικαί, ὡς αἱ ἀπὸ συνηθισμοῦ. καὶ οἰκεῖαι αἱ μὲν φυσικαὶ μάλιστα τοῖς ἀλόγοις ζῴοις, αἳ ἀπὸ κράσεώς εἰσιν· πάντες γὰρ οἱ λέοντες ἀνδρεῖοι διὰ τὴν κρᾶσιν καὶ οἱ ἀπὸ τούτων πάντες, ὅπερ οὐκ ἔστιν εὑρεῖν σωζόμενον ἐφ' ἡμῶν, πάντες οἱ βόες σώφρονες, πάντες οἱ πελαργοὶ δίκαιοι, πᾶσαι αἱ γέρανοι φρόνιμοι· αἱ δὲ ἠθικαὶ οἰκεῖαι μάλιστα ἡμῖν καὶ τῶν ἄλλων ζῴων, ὅσα τελειοτέραν ἔχει φαντασίαν καὶ συνηθίζεσθαι δυναμένην, ἣν καλεῖ διδακτικὴν ὁ Ἀριστοτέλης. εἰ δὲ λόγῳ χρῶνται αἱ ἀρεταί, ἢ τῇ τριμερείᾳ τῆς ψυχῆς καὶ τοῖς πάθεσι μεμετρημένοις, ὡς αἱ πολιτικαί, ἢ οὐ χρῶνται καὶ ἢ φεύγουσι τὰ πάθη, ὡς αἱ καθαρτικαί, ἢ πεφεύγασιν, ὡς αἱ θεωρητικαί.

184) Porphyr. 19,11 ff. lese ich: ἀλλ' ἐπεὶ τὸ καθαίρειν τε καὶ κεκαθάρθαι ἀφαίρεσις ἦν παντὸς τοῦ ἀλλοτρίου, τὸ ἀγαθὸν ἕτερον ἂν εἴη τοῦ καθήραντος· ὥστε εἴγε [ὥστε γε Stob. ὡς εἴγε VS Mommert] πρὸ τῆς ἀκαθαρσίας ἀγαθὸν ἦν τὸ καθαιρόμενον, ἡ κάθαρσις ἤρκει. ἀλλ' ἀρκέσει μὲν ἡ κάθαρσις, τὸ δὲ καταλειπόμενον ἔσται τὸ ἀγαθὸν καὶ οὐχ ἡ κάθαρσις. ἀλλ' ἡ ψυχῆς φύσις οὐκ ἦν ⟨τὸ de meo inserui⟩ ἀγαθόν, ἀλλ' ἀγαθοῦ μετέχειν δυνάμενον καὶ ἀγαθοειδές. Aber da das Reinigen, wie auch das Reinsein die Entfernung von allem Wesensfremden ist so ist wohl das Gute verschieden von dem, was die Reinigung vollbracht hat. Daher genügt, wenn nämlich das, was gereinigt wird, vor seiner Verunreinigung gut ist, die Reinigung. Gewiss wird die Reinigung genügen; was aber zurückbleibt, wird das Gute und nicht die Reinheit sein. Die Natur der Seele ist jedoch nicht das Gute, sondern fähig, am Guten teilzuhaben und gutartig.

185) Vgl. noch Hierokles S. 178,17 Mullach: τοῦ δὲ πρακτικοῦ δύο θῶμεν εἴδη, πολιτικὸν καὶ τελεστικόν· τὸ μὲν διὰ τῶν ἀρετῶν τῆς ἀλογίας ἀποκαθαῖρον ἡμᾶς, τὸ δὲ διὰ τῶν ἱερῶν μεθόδων τὰς ὑλικὰς φαντασίας ἀποτέμνον.

186) Die Bedeutung des Wunders für die Jamblichos nahestehenden Neuplatoniker, besonders für die pergamenische Schule des Aidesios, in der es die Spekulation ganz verdrängte, bezeugt auffällig die Anekdote über Julianos bei Eunapios aus Sardes, Βίοι φιλοσόφων καὶ σοφιστῶν S. 475, 10—18 Boiss. In den Lebensbeschreibungen der Philosophen durch Eunapios wirkt sich dieser Standpunkt darin aus, dass als Taten (πράξεις) hauptsächlich solche θειασμοὶ berichtet werden. Man hat mit Unrecht den Eunapios dafür als wundersüchtig verantwortlich gemacht. Die Wunder sollen nur beweisen, dass

ihre Vollbringer bis zum Grade der paradigmatischen, d. i. theurgischen Tugenden und damit Erkenntnisse vorgedrungen waren. Zur Veranschaulichung einer solchen Lebensbeschreibung will ich aus einer unveröffentlicht gebliebenen Arbeit über die neuplatonische Philosophenbiographie den Grundriss des Lebens der Sosipatra von Eunapios hier mitteilen: *Προοίμιον*· Durch das Übergewicht ihrer Weisheit liess Sosipatra sogar ihren Gemahl Eustathios klein und schwächlich erscheinen. Sie verdient in den Listen (κατάλογοι) der weisen Männer ausführliche Erwähnung, weil solcher Ruf von ihr ausging (S. 466, 50—54 Boiss[2]). *Πατρίς*· Das Gebiet des Kaystros in Asien (S. 466 54—467,2). *Εὐγένεια*· Reiche und in glücklichen Umständen befindliche Eltern und solches Geschlecht (S. 467, 2—3). *Φύσις τοῦ σώματος*· Schon als Säugling erhellte soviel Schönheit und Schamhaftigkeit ihr Äußeres, dass sie alles entzückte (S. 467, 3—5). *Ἀγωγή*· Vom 5.—10. Lebensjahre wurde sie von zwei Dämonen auf dem Landgute ihres Vaters erzogen. Zwei alte Männer erschienen dort, erhielten die Obsorge über die Weingärten und brachten einen solchen Weinsegen hervor, dass sie der Besitzer an seinen Tisch zog, wo sie ihm anboten, die Tochter S. zu erziehen, wenn er sie 5 Jahre ihnen ganz überließe. Das geschah. Nach der Wiederkehr des Vaters überraschte diesen (S. 468, 1—2) die Größe und Schönheit des Mädchens, das er kaum wiedererkannte, sowie ihre Weisheit: sie wusste nämlich alles Einzelne, was ihm auf der Fahrt zum Gute widerfahren war. Der Vater bat die geheimnisvollen, über ihre Herkunft schweigsamen Alten, das Landgut anzunehmen und die Tochter in größere Mysterien einzuweihen. Sie sagten es zu, gaben dann dem Mädchen ein Kleid, in dem es geweiht worden war, heilige Bücher, Geräte in einer Truhe, die S. versiegeln musste und entfernten sich darauf unbemerkt, nachdem sie sich von ihrer Schülerin verabschiedet hatten (S. 467,5—468,53). *Ἐπιτηδεύματα*· Der Vater ließ nun das Kind nach Belieben handeln. Sie führte, zur Jungfrau erwachsend, die Schriften der Dichter, Redner und Philosophen im Munde und begriff die schwierigsten Stellen, die sich die anderen nur mühsam zurechtlegten, leicht und dies alles, ohne noch einen anderen Lehrer außer jenen beiden Alten zu haben (S. 469, 1—10). *Πράξεις*· Heirat mit Eustathios, der der einzige ihrer würdige war. Sagt ihm sein und ihrer gemeinsamen Kinder Schicksal prompt voraus (S. 469, 11—29): *1. θειασμός.*—Schule in Pergamon nach dem Tode ihres Mannes und a) Liebeszauber des Philometor, den sie durch Mitwirkung des Maximos bricht. Dessen Beschwörungszeremonien kennt sie abwesend so genau, als ob sie Zeuge gewesen wäre (469,30—40. 469,40—470, 29): *2. θειασμός.*—b) Sieht während einer Unterrichtsstunde den Unfall des auf einem Landgute entfernten Philometor und berichtet ihn, wie gegenwärtig (S. 470, 30—48): *3. θειασμος —Τελευτή.* Nach ihren drei Kindern (S. 470, 48—49) — So entwickelte sich bei den Hellenisten auf philosophischer Grundlage eine Legende, die dem äußeren Ansehen nach der christlichen sehr ähnlich schien.

187) Comm. in Aristot. gr. IV 5, S. 135, 14 Busse: . . . κατὰ τὴν τοῦ θείου Ἰαμβλίχου ὑφήγησιν τὰ διάφορα μέτρα τῶν γνώσεων διαιρεῖν ἀξιώσομεν λέγοντες ὡς ἡ γνῶσις μέση οὖσα τοῦ τε γινώσκοντος καὶ τοῦ γινωσκομένου, εἴπερ ἐστὶν ἐνέργεια τοῦ γινώσκοντος περὶ τὸ γινωσκόμενον, οἷον τῆς ὄψεως περὶ τὸ λευκόν, ποτὲ μὲν κρειττόνως γινώσκει τὸ γινωσκόμενον τῆς αὐτοῦ τοῦ γνωστοῦ φύσεως, ποτὲ δὲ χειρόνως, ποτὲ δὲ συστοίχως· ὅταν μὲν γὰρ τὸν νοῦν τὸν ἡμέτερον τὰς πολιτικὰς τῶν πράξεων προχειριζόμενον λέγωμεν γινώσκειν τὰ καθ' ἕκαστα τῶν πραγμάτων, ἀναφέροντα ταῦτα ἐπὶ τὰ καθόλου καὶ δι' ἐκείνων ὡς οἰκείων γινώσκειν αὐτὰ πειρώμενον, δῆλον

ὅτι κρείττονα ἐνταῦθα ἐροῦμεν εἶναι τοῦ γινωσκομένου τὴν γνῶσιν, εἴπερ μεριστὸν μὲν καὶ ἐν μεταβολῇ τὸ καθ' ἕκαστον, ὁ δὲ λόγος, καθ' ὃν ταῦτα ὁ νοῦς ὁ πρακτικὸς γινώσκει, ἀδιαίρετός τε καὶ ἀμετάβλητος. ὅταν δὲ αὐτὸς πρὸς ἑαυτὸν ἐπιστρεφόμενος καὶ κατὰ τὰς καθαρτικὰς ἐνεργῶν ἀρετὰς τὴν οὐσίαν τὴν ἑαυτοῦ θεωρῇ, σύστοιχον εἶναι ἀνάγκη τῷ γινωσκομένῳ τὴν γνῶσιν. ὅταν δέ γε ἀνελθὼν ἐπὶ τὸ ἀκρότατον τῆς ἑαυτοῦ τελειότητος καὶ τὰς θεωρητικὰς τῶν ἀρετῶν προχειριζόμενος θεωρῇ τὰ περὶ τῶν θείων διακοσμήσεων καὶ ὅπως ἐκ τῆς μιᾶς τῶν πάντων ἀρχῆς αὗται παράγονται καὶ τίς ἑκάστης ἡ ἰδιότης, χείρονα εἶναι ἀνάγκη τοῦ γινωσκομένου τὴν γνῶσιν.

188) Vgl. Platon, Theaitetos Kap. 12 p. 156 d. Plotinos I p. 16,28 M.

189) Εἰς τὸν πρῶτον Ἀλκιβιάδην S. 400,36 C.: Καθάπερ γὰρ οἱ δεινοὶ τὰ διαλεκτικά φασι, κἂν μυρίαις προτάσεσιν ἀναγκαίαις χρήσηταί τις, μίαν δὲ ἐνδεχομένην προσλάβῃ, τὸ συμπέρασμα πάντως ὁμοιοῦται τῷ χείρονι· κατὰ τὰ αὐτὰ δὴ καὶ εἰ τὸ γνωστὸν ἔχει τι παρ' ἑαυτῷ τῆς ὑλικῆς καὶ ἀστάτου φύσεως συμπεπλεγμένον, τὴν περὶ αὐτὸ γνῶσιν ἡμῶν ἀόριστον ἀπεργάζεται καὶ ἀμφίβολον· οὐ γάρ εἰσιν αἱ τῶν μὴ ἑστώτων ἀεὶ ὡσαύτως γνώσεις ἀνέλεγκτοι, ἀλλὰ διὰ τῆς εἰκασίας τὰ τοιαῦτα μόλις ἁλίσκεται. τοιοῦτον δὲ ἡ φυσικὴ ἀρετή, διότι δὴ πανταχοῦ τὸ ἀτελές, ἅτε τῇ ὕλῃ συγγενὲς ὑπάρχον, εὐμετάβλητόν ἐστι. ταύτης γοῦν ἔτι τὴν ἠθικὴν ἀρετὴν εἴποις ἂν μᾶλλον ἔχειν τὸ βέβαιον καὶ τὸ ἑστώς· καὶ ταύτης τὴν πολιτικήν, ἤδη μετ' ἐπιστήμης οὖσαν καὶ ὅσῳ δήπου πρὸς τὸ ἄναντες καὶ τὸ ὑψηλότερον μεταβαίνομεν τῶν ἀρετῶν εἶδος, τοσούτῳ πλέον εἰς τοὺς ἀνελέγκτους περὶ αὐτῶν καθιστάμεθα λόγους· τὸ δ' αἴτιον, ὅτι τῆς νοερᾶς οὐσίας ἐγγυτέρω γινόμεθα, παρ' ᾗ τὸ μόνιμόν ἐστι καὶ τὸ ὡρισμένον καὶ ἀεὶ ὡσαύτως ἔχον.

190) Olymp. Εἰς τὸν Πλάτωνος Ἀλκιβιάδην S. 4,21—5,17 Cr.: μόνος δὲ ὁ πολιτικὸς ὀργάνῳ κέχρηται τοῦ [τῷ cod.] σώματος, δεόμενος ἔστιν ὅτε θυμοῦ, ὡς ὑπὲρ πατρίδος, ἀλλὰ καὶ ἐπιθυμίας ⟨τ⟩οῦ εὐποιῆσαι τοὺς πολίτας. οὔτε δὲ ὁ καθαρτικὸς οὔτε ὁ θεωρητικὸς δεῖται τοῦ σώματος· καθαρτικὸς μὲν γάρ ἐστι ψυχὴ ἀπολυομένη τοῦ σώματος, τῶν δεσμῶν μέντοι μενόντων καὶ μὴ λυομένων, καθάπερ τοῦ Ἀμβρακικοῦ μειρακίου, ἀλλὰ διὰ τοῦ συμπαθοῦς λυομένων — ἔστι γὰρ καὶ ἐνταῦθα ὄντας ἄνω εἶναι διὰ τὴν συμπάθειαν θεωρητικῶς καὶ ἄνω ὄντας ἐνταῦθα εἶναι, τῆς ψυχῆς πτεροφυούσης καὶ κατιούσης ἐνταῦθα καὶ ἐπτοημένης περὶ αὐτὰ διὰ τὸ φιλοσώματον —, θεωρητικὸς δὲ ἐστὶ ψυχὴ ἀπολελυμένη τοῦ σώματος, πάλιν ἐνταῦθα λύσιν νοούντων ἡμῶν κατὰ τὸ ἄσχετον· ἡ γὰρ τοῦ θεωρητικοῦ ψυχὴ κατὰ τὸ θειότατον ἐν αὐτῇ ἐνεργοῦσα οὕτως τοῦ ὀστεΐνου καὶ πνευματικοῦ ὀχήματος ἀπολύεται. περὶ ὧν φησὶν καὶ ὁ ποιητής «αὐτὰρ ὁ γυμνώθη ῥακέων πολύμητις Ὀδυσσεύς» (χ 1)· πολύμητις γὰρ ἀληθῶς ὁ θεωρητικὸς τῶν ῥακῶν τῶν τοιούτων ἀπαλλαγείς· οὐκοῦν περὶ τοῦ πολιτικῶς γνῶναι ἑαυτὸν ὁ σκοπός, εἴ γε καὶ ἐμποδὼν τῷ καθαρτικῷ καὶ θεωρητικῷ γίνεται τὸ σῶμα. γνωρίζεται δὲ ὁ μὲν καθαρτικὸς τῇ μετριοπαθείᾳ, ὁ δὲ θεωρητικὸς τῇ ἀπαθείᾳ. οὕτω μὲν ὁ Δαμάσκιος, . . .

191) Jamblichos bei Simplikios, Comm. in Aristot. graeca VIII 68, 16—21 Kalbfleisch teilt die Kategorien des Seins also ein:

ὄντα

τὸ ὑποκείμενον τοῖς πᾶσιν = οὐσία | τὰ ἐν αὐτῷ μόνως ὑφιστάμενα

τὰ ἐν αὐτῷ μόνως ὑφιστάμενα: τὰ συνυπάρχοντα | αἱ σχέσεις περὶ τὸ ὑποκείμενον = αἱ ἄλλαι κατηγορίαι

τὰ συνυπάρχοντα: ποσότης (πληθύουσα τὸ ὑποκείμενον) | ποιότης (εἰδοποιοῦσα τ. ὑ.)

Simplikios VIII 67, 26 ff. kompliziert diese Einteilung und verringert dabei die Kategorien κατὰ σχέσιν auf πρός τι, ποῦ, ποτέ, κεῖσθαι, ἔχειν. Der Peripatetiker Boëthos, der ebenfalls die Kategorie des ἔχειν zur σχέσις stellt, unterscheidet vorzüglich drei Bedeutungen dieses Ausdruckes (Simplikios a. a. O. 373,10): 1) drückt er eine Beziehung 'zu sich' (ἐν ἑαυτῷ) aus, wie das Medium, z. B. ὁ προβεβλημένος. Diese Bedeutung hat die stoische Kategorie des πῶς ἔχον. 2) stellt er eine Beziehung zu einem anderen (πρὸς ἕτερον) dar. Der Vater und der Rechte heissen so in Beziehung nicht zu sich sondern zu einem anderen Das ist die Kategorie des πρός τι. 3) die Beziehung eines anderen zu sich (ἀφ' ἑτέρου πρὸς ἑαυτό), wie der Gerüstete, der Beschuhte. Hier besteht das Verhältnis eines anderen zu ihm: der Rüstung zum Gerüsteten, der Schuhe zum Beschuhten. Das ist offenbar ἔχειν. Somit folgten Simplikios und Jamblichos dem Boëthos. – Für Damaskios aufschlussreich ist auch eine Stelle über den sog. Archytas bei Simplik VIII 121,26: ἔτι δὲ ἡ οὐσία... αὐτὴ καθ' αὑτὴν ἔστιν τε καὶ νοεῖται, αἱ δὲ ἄλλαι οὐκ ἄνευ ταύτης· καὶ κατὰ ταῦτα οὖν συγγενῶς ἂν ἔχοι πρὸς *τὸ καθ' αὑτὸ ὂν καὶ ἀπολελυμένον πάσης σχέσεως*. Die Kategorie des Seins wird hier mit dem metaphysischen Sein an sich zusammengestellt. Wie Damaskios schreibt auch Marinos den reinigenden Tugenden (15,7: 160,18) zu: παρασκευάζειν καθόσον οἷόν τε *ἀσχέτως* προνοεῖν τῶν ἀνθρωπίνων.

192) S. 46,17 N.: καὶ ὡς μὲν φυσικὰς ἀρετὰς ἔχοντες γινώσκομεν τὰ ἐγκόσμια σώματα· σώματα γὰρ καὶ τὰ ὑποκείμενα ταῖς τοιαύταις ἀρεταῖς· ὡς δὲ ἠθικὰς ἀρετὰς ἔχοντες τὴν εἱμαρμένην ἴσμεν τοῦ παντός, διότι καὶ αὕτη περὶ ἀλόγους ζωὰς καταγίνεται· οὐ γὰρ ἡ λογικὴ ψυχὴ ὑπὸ εἱμαρμένην ἐστίν, καὶ αἱ ἠθικαὶ δὲ ἀρεταὶ ἄλογοί εἰσι· κατὰ δὲ τὰς πολιτικὰς τὰ ἐγκόσμια ἴσμεν, κατὰ δὲ τὰς καθαρτικὰς τὰ ὑπερκόσμια, ὡς δὲ θεωρητικὰς ἔχοντες τὰ νοερά, ὡς δὲ παραδειγματικὰς τὰ νοητά.

193) Plotin. Enn. I 1,10 p. 10,12 M.: ὁ δ' ἀληθὴς ἄνθρωπος ἄλλος ὁ καθαρὸς τούτων τὰς ἀρετὰς ἔχων τὰς ἐνοήσει, αἳ δὴ ἐν αὐτῇ τῇ χωριζομένῃ ψυχῇ ἵδρυνται, χωριζομένῃ τε καὶ χωριστῇ ἔτι ἐνταῦθα οὔσῃ... Olympiod. In Gorgiam. Neue Jb. f Philol und Pädagogik Suppl. XIV (1848) 113,4: οἱ δὲ φιλόσοφοι τὴν ψυχὴν τὸν ἄνθρωπον λέγουσιν. Simplikios Epiktetkommentar 5[a]: ἀλλ' ὅτι μὲν οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς ἄνθρωπος ὁ κατὰ τὴν λογικὴν ψυχὴν οὐσιώμενος προηγουμένως μὲν ὁ τοῦ Πλάτωνος Σωκράτης ἔδειξεν, Ἀλκιβιάδῃ τῷ καλῷ τῷ Κλεινίου διαλεγόμενος.

194) Vgl. Ed. Zeller, Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung III 2[4] (Lpz. 1903) S. 882[4].

194) [=S. 78] S. 22,20–24,24 Norvin.

195) De auctoris Heerenii et Olympiodori alexandrini scholis... capita selecta. Diss Breslau 1883, p. 21.

196) Appendix plat. 219, 37 H.: πέντε οὐσῶν τῇ τάξει κατὰ βαθμοὺς [βάθος Herm.] τῶν ἀρετῶν, φυσικῶν, ἠθικῶν, πολιτικῶν, καθαρτικῶν, θεωρητικῶν, πρῶτον δεῖ ἀναγνῶναι τὸν Γοργίαν ὡς πολιτικὸν ὄντα, δεύτερον δὲ τὸν Φαίδωνα ὡς καθαρτικόν· μετὰ γὰρ τὴν πολιτικὴν ζωὴν ἡ καθαρτική ἐστιν· εἶτα ἐρχόμεθα ἐπὶ τὴν γνῶσιν τῶν ὄντων, ἥτις διὰ τῆς ἠθικῆς ἀρετῆς προσγίνεται. ταῦτα δὲ τὰ ὄντα ἢ ἐν νοήμασι θεωροῦνται ἢ ἐν πράγμασιν· οὐκοῦν μετὰ τοὺς εἰρημένους διαλόγους δεῖ ἀναγνῶναι τέταρτον τὸν Κρατύλον ὡς περὶ ὀνομάτων διδάσκοντα, εἶτα τὸν Θεαίτητον ὡς περὶ πραγμάτων. εἶτα ἐρχόμεθα μετὰ τούτους εἰς τὸν περὶ φυσικῶν διδάσκοντα καὶ εἶθ' οὕτως ἐπὶ τὸν Φαῖδρον καὶ τὸ Συμπόσιον ὡς θεωρητικῶς καὶ περὶ θεολογικῶν διαλεγομένους· καὶ οὕτως ἐπὶ τοὺς τελείους δεῖ ἐλθεῖν, τὸν Τίμαιόν φημι καὶ τὸν Παρμενίδην.

197) Marin. 38 p. 170,14 B[2].

198) De qu.an.c. XXXIII § 70 col. 1073: quonam ille modo quid anima in

corpore valeret, quid in seipsa, quid apud Deum cui mundissima proxima est et in quo habet summum atque omne bonum suum, dicendo ac disputando explicaret!

199) Vgl Jos. Mausbach, Die Ethik des hl. Augustinus. I (Freiburg i B. 1909) 267.

200) De qu. an. c. XXXIII § 70 col. 1074: Sed haec etiam homini cum arbustis communia videri queunt: haec enim etiam dicimus vivere, in suo vero quidque illorum genere custodiri, ali crescere, gignere videmus atque fatemur. Themistios, Comm. in Ar. gr. V 3 p. 44,10 Heinze.... πρὸς μὲν τὸ ζῆν αὐτὸ ἀποχρῶσαν καὶ μίαν ὁρῶμεν, οἷον τὴν καλουμένην φυτικήν, ἧς ἔργα πρῶτον μὲν τὸ θρέψαι, δεύτερον δὲ τὸ αὐξῆσαι, τελευταῖον δὲ τὸ γεννῆσαι. διὸ καὶ τὰ φυόμενα πάντα δοκεῖ ζῆν.

201) Themistios a. a. O. p. 44,26: τὸ μὲν οὖν ζῆν διὰ τὴν ἀρχὴν ταύτην ὑπάρχει πᾶσι τοῖς ζῶσι, τὸ δὲ ζῶον διὰ τὴν αἰσθητικὴν πρώτως.

202) Themistios a. a. O. p. 48,2: τοῖς δὲ τελειοτέροις τῶν ζώων πρὸς ταύταις ὑπάρχει καὶ ἡ κατὰ τόπον κινητική...

203) Themistios a. a. O. p. 47,11: ὑπάρχει δὲ τοῖς μὲν φυτοῖς ἡ θρεπτική, τοῖς δὲ ζώοις καὶ ἡ αἰσθητική, ᾗ ἀκολουθεῖν ἀναγκαῖον τὴν ὀρεκτικήν. ὀρεκτικὴ δέ ἐστιν θυμὸς καὶ ἐπιθυμία καὶ βούλησις...

204) Vgl. zum Ganzen die gute Übersicht bei Überweg-Prächter, Grundriss der Gesch. der Philosophie des Altertums [11] S. 402.

205) De qu. an. XXXIII § 72 col. 1074 sequ: Ergo attollere in tertium gradum, qui iam est homini proprius, et cogita memoriam non consuetudine inolitarum, sed animadversione atque signis commendatarum ac retentarum rerum innumerabilium; tot artes opificum, agrorum cultus, exstructiones urbium, variorum aedificiorum ac moliminum multimoda miracula; inventiones tot signorum in litteris, in verbis, in gestu, in cuiuscemodi sono, in picturis atque figmentis; tot gentium linguas, tot instituta, tot nova, tot instaurata, tantum librorum numerum et cuiuscemodi monumentorum ad custodiendam memoriam tantamque curam posteritatis; officiorum, potestatum, honorum dignitatumque ordines sive in familiis, sive domi militiaeque in re publica, sive in profanis, sive in sacris apparatibus; vim ratiocinandi et excogitandi, fluvios eloquentiae, carminum varietates, ludendi ac iocandi causa milleformes simulationes, modulandi peritiam, dimetiendi subtilitatem, numerandi disciplinam, praeteritorum ac futurorum ex praesentibus coniecturam: magna haec et omnino humana, sed est adhuc ista partim doctis atque indoctis, partim bonis ac malis animis copia communis.

206) Aristoteles Περὶ μνήμης p. 453a6: διαφέρει δὲ τοῦ μνημονεύειν τὸ ἀναμιμνήσκεσθαι οὐ μόνον κατὰ τὸν χρόνον, ἀλλ' ὅτι τοῦ μὲν μνημονεύειν καὶ τῶν ἄλλων ζῴων μετέχει πολλά, τοῦ δ' ἀναμιμνήσκεσθαι οὐδὲν ὡς εἰπεῖν τῶν γνωριζομένων ζῴων, πλὴν ἄνθρωπος. αἴτιον δ' ὅτι τὸ ἀναμιμνήσκεσθαί ἐστιν οἷον συλλογισμός τις· ὅτι γὰρ πρότερον εἶδεν ἢ ἤκουσεν ἤ τι τοιοῦτον ἔπαθε, συλλογίζεται ὁ ἀναμιμνησκόμενος καὶ ἔστιν οἷον ζήτησίς τις. Wie ein solcher Schluß vor sich geht, führt Alkinoos IV 5 p. 231,1 ff aus. Die Mittelbegriffe dieser Schlüße sind die *signa*, von denen der hl. Augustinus spricht

207) Vgl Diogenes Laertios III 84 und dazu Divis. aristotel. 5 Mutschmann. —Ludw. Baur, Beitr. z. Gesch. d. Philos. des M A IV 2 3 p. 197.—J. A. Wover, Polymathia Gronov. Thes. gr. ant. X 1015 D. 1113 C.—E. Müller, Gesch. der Theorie d. Kunst bei den Alten II (Breslau 1837) 417 f.—Dieselbe Dreiteilung

begegnet auch in den Makarioshomilien 45, 4=Patr. gr. p. 788 D (vgl. Jos. Stiglmayr S. I., Sachl. u. Sprachl. bei Makar. v. Aegypten. Progr. Stella Matut· Feldkirch 1911/2 S 56). Der weise Mann erprobt alle möglichen Vertreter des Weltlebens in folgender Ordnung:

⟨πρακτική⟩	⟨θεωρητική⟩	⟨ποιητική⟩
Kaiser (βασιλεῖς). Kgl. Machthaber (δυνάσται), Gebieter, also hohe Beamte (ἄρχοντες).	Weise (σοφοί), Redner (ῥήτορες).	Maler (ζωγράφοι), Bergleute (τὸν χρυσὸν καὶ ἄργυρον ἀπο γῆς ἀναφέροντες), überhaupt Handwerker (τεχνῖται) aller Art.

Diese Dreiteilung mit derselben Ordnung ihrer drei Hauptgruppen, aber viel breiter ausgeführt, findet sich in derselben Hom. 45, 1-2 p. 785 C—788 D. Ich gedenke an anderer Stelle über sie zu handeln.

208) Vitruvius De architectura I 3,1 p. 12,24 Krohn: aedificatio autem divisa est bipertito, e quibus (1) una est (a) moenium et (b) communium operum in publicis locis conlocatio, (2) altera est privatorum aedificiorum explicatio.

209) Nach Aristoteles war die Dialektik, gleich der Rhetorik eine δύναμις. Vgl. z. B. Rhet. 1356ª 32 und Alexandros, Comm. in Aristot. gr. II 2 p. 4, 29 Wallies: διὸ καὶ δυνάμεις αὐτὰς καλοῦσι· τὸ γὰρ κυρίως δυνάμενόν τι τὰ ἀντικείμενα δύναται.

210) Über die Zweiteilung der Poesie und somit Poetik d. i. Grammatik s. Proklos in seiner Chrestomathie ed. Gaisford S. 376 (Lipsiae 1832, S. 414). Belege auch bei Joannes Kayser, De veterum arte poetica quaestiones selectae. Lipsiae 1906 (Diss.) S. 16 f., 19.

211) De quant. an. c XXXIII § 73 col. 1075: suscipe igitur atque insili quarto gradui, ex quo bonitas incipit atque omnis vera laudatio. Vgl. Aristot. Rhet. α' 9 p. 1367ᵇ 27.

212) De quant. an., ibid.: hinc enim anima se non solum suo, si quam universi partem agit, sed ipsi etiam universo corpori audet praeponere bonaque eius bona sua non putare atque potentiae pulchritudinique suae comparata discernere atque contemnere, et inde quo magis se delectat, eo magis sese abstrahere a sordibus totamque emaculare ac mundissimam reddere et comptissimam; roborare se adversus omnia, quae de proposito ac sententia dimovere moliuntur..

213) De quant. an. c. XXXIII § 73 col. 1075: societatem humanam magni pendere, nihilque velle alteri quod sibi nolit accidere. Porphyr. 'Αφ. 17, 19 πρὸς κοινωνίαν βλέπουσαι τὴν ἀβλαβῆ τῶν πλησίον..

214) De qu. an., ibid.: sequi auctoritatem ac praecepta sapientium et per haec loqui sibi Deum credere. Porphyr. 17,18: τῷ ἕπεσθαι καὶ ἀκολουθεῖν τῷ λογισμῷ τοῦ καθήκοντος κατὰ τὰς πράξεις...

215) Vgl. H. F. Müller, Hermes 52 (1917) 72.

216) De qu. an., l. c.: In hoc tam praeclaro actu animae inest adhuc labor et contra huius mundi molestias atque blanditias magnus acerrimusque conflictus.

217) 'Αφ. 25,2: οὐκ ἔσται τοίνυν μάχη προκοπτούσης τῆς καθάρσεως...

218) De qu. an. c. XXXIII § 74 col. 1076: aliud est enim efficere, aliud te-

nere puritatem; et alia prorsus actio qua se inquinatam redintegrat, alia qua non patitur se rursus inquinari.

219) Porphyrios 'Αφ. 19,7: ἐπεὶ δὲ καὶ κάθαρσις ἡ μέν τις ἦν καθαίρουσα ἡ δὲ κεκαθαρμένων, αἱ καθαρτικαὶ ἀρεταὶ κατ' ἄμφω θεωροῦνται τὰ σημαινόμενα τῆς καθάρσεως· καθαίρουσί τε γὰρ τὴν ψυχὴν καὶ καθαρθείσῃ σύνεισι· τέλος γὰρ τὸ κεκαθάρθαι τοῦ καθαίρειν.

220) De qu. an. c. XXXIII § 74 col 1076: tum se denique in seipsa laetissime tenet.

221) Jbid.: in hoc gradu omnifariam concipit quanta sit.

222) De qu. an. c. III § 4 col. 1037.

223) Porphyr. 'Αφ. 20,7: δεῖ τοίνυν καθηραμένην αὐτὴν συνεῖναι τῷ γεννήσαντι. καὶ ἀρετὴ ἄρα αὐτῆς μετὰ τὴν ἐπιστροφὴν αὕτη, ἥπερ ἐστὶν ἐν γνώσει καὶ εἰδήσει τοῦ ὄντος, οὐχ ὅτι οὐκ ἔχει παρ' αὐτῇ ταύτην, ἀλλ' ὅτι ἄνευ τοῦ πρὸ αὐτῆς οὐχ ὁρᾷ τὰ αὐτῆς.

224) De qu. an. c. XXXIII § 74 col. 1076.

225) Alkinoos 27,3 p. 251,23: ἀφ' ἧς ὥσπερ τι ὄμμα ψυχῆς ἐκκαθηραμένους καὶ ἀναζωπυρήσαντας ἀπολλύμενόν τε καὶ ἀποτυφλούμενον κρεῖττον ὂν σώζεσθαι μυρίων ὀμμάτων, δυνατοὺς γίνεσθαι ἐπορέξασθαι τῆς τοῦ λογικοῦ παντὸς φύσεως .. und dass sie von diesem (= dem Leben) gereinigt und neu belebt, gleichwie eine Art verderbendes und erblindendes Seelenauge, das mehr verdient, gerettet zu werden, als unzählige Augen, fähig werden, nach der Natur des vernünftigen Alls zu verlangen'. S. Platon Pol. VII 533 D. 527 E.

226) De qu. an. c. XXXIII § 75, col. 1076.

227) Porphyrios Βίος Πυθαγόρου § 46 p. 97,50 Westermann: καθαρθέντι δὲ τότε δεῖ προσάγειν τι τῶν ὀνησιφόρων. προσῆγε δὲ ταῦτα μηχανὰς ἐπινοῶν, πρῶτον μὲν παιδαγωγῶν ἑαυτὸν ἠρέμα πρὸς τὴν τῶν ἀϊδίων καὶ ὁμοφύλων αὐτῶν ἀσωμάτων ἀεὶ καὶ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἐχόντων θέαν, ἐκ τῶν κατολίγον προσβιβάζων, *μὴ συνταραχθεὶς τῇ ἄφνω καὶ ἀθρόως μεταβολῇ ἀποστραφῇ καὶ ἀπειπῇ διὰ τὴν τοσαύτην τε καὶ τοσούτῳ χρόνῳ τροφῆς κακίαν.*

228) Vgl. Artur Schneider, Der Gedanke der Erkenntnis des Gleichen durch Gleiches in antiker und patristischer Zeit. Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M. A. Supp. II (1922), bes. S. 71 f.

229) Clemens Baeumker prägte dafür den Ausdruck «Lichtmetaphysik». Vgl. des genannten Schrift: Der Platonismus im M. A. Festrede der bayr. Akad. d. Wiss. München 1916, S. 18 [61].

230) De qu. an. c. XXXV § 79 col. 1079.

231) De qu. an. c. XXXIII § 76 col. 1076: iamvero in ipsa visione atque contemplatione veritatis, qui septimus atque ultimus animae gradus est.

232) Jbid: neque iam gradus, sed quaedam mansio, quo illis gradibus pervenitur.

233) 'Αφ. 21,10 σύνδρομοι αὐτοῦ τῇ οὐσίᾳ; vgl. 22,9 f.

234) 'Αφ. 22,15.

235) De qu. an. c. XXXIII § 76 col. 1076: *quo intellecto* vere videbimus quam sint omnia sub sole vanitas vanitantium...

236) De qu. an. c. XXXIII § 76 col. 1076: vanitas enim est fallacia, vanitantes autem vel *falsi* vel fallentes vel utrique intelliguntur. Vgl. Kebes Πίναξ XIII 1 p. 11,20 Prächter: οἱ τῆς Ψευδοπαιδείας .. ἐρασταὶ *ἠπατημένοι* καὶ οἰόμενοι μετὰ τῆς ἀληθινῆς Παιδείας συνομιλεῖν. — Alkinoos p. 251,34 D.

237) S. Gregorius Nyssen. Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου Kap. 25 Migne S. G.

XLIV p. 218 A: ἐπειδὴ γὰρ μέγα καὶ ὑπὲρ πίστιν ἦν τὸ κατὰ τὴν ἀναστασίαν θαῦμα κτλ.

238) Alkinoos XXVII 4 p. 251,34: οὕτω δὴ καὶ τοὺς ἀπὸ τοῦ βιωτικοῦ ζόφου μεταβαίνοντας ἐπὶ τὰ κατ' ἀλήθειαν θεῖα καὶ καλὰ *τῶν μὲν πάλαι θαυμασθέντων αὐτοῖς καταφρονήσειν*, τῆς δὲ τούτων θεωρίας σφοδροτέραν ἕξειν ὄρεξιν. Augustinus De qu. an. XXXIII § 76 col. 1077: ut neque quidquam praeterea scisse se aliquando aliquis putet, cum sibi scire videbatur.

239) De qu an. XXXV § 79 col. 1079: innumerabilibus enim modis eaedem res et appellari, et dividi possunt rectissime ac subtilissime; sed in tanta copia modorum utitur quisque, quo se congruenter uti existimat

240) Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου Kap. 8 p. 144 D--148 B Migne

241) Aspasios, Comm. in Arist gr XIX 35, 10.

242) Eine Spur von ihnen beim hl. Augustinus mag man vielleicht in der Bemerkung über die Weihen von Kindern De qu. an. XXXVI § 80 col. 1080 erblicken.

243) De qu. an. XXXVI § 80 col. 1080: innectit ergo animam in illo actu tertio atque incipit ducere.

244) Diese Bedeutung von «aliud» in den Bezeichnungen der Seelengrade De qu. an. c. XXXV § 79 col. 1079: pulchre de alio, pulchre per aliud, pulchre circa aliud hat richtig erkannt Wilhelm Thimme, Augustins geistige Entwicklung in den ersten Jahren nach seiner «Bekehrung». Berlin 1908 (Neue Studien z. Gesch. der Theologie u. d. Kirche III), S. 164. Vgl. bes. Plotin I 2,4 p. 17,3 ἀλλότριος und Porphyr. 'Αφ. 20,1.

245) Über die grundsätzliche Stellung des hl. Augustinus zu den Neuplatonikern s. Jos. Mausbach, Die Ethik des hl. Augustinus. II (Freiburg i. B. 1909) S. 280 ff.

246) Mausbach a. a. O. I 171.

247) Dass Michael Psellos in seiner Διδασκαλία παντ. § 48,51,52,53,55 vielfach aus Porphyrios 'Αφορμαὶ geschöpft hat, deutete schon Chr. Zervos, Un philosophe néoplatonicien du XI[e] siècle, Michel Psellos. Paris 1920 p. 161 an. Διδ. § 49 (Patr. gr. 122 p. 717 D) ist aber deutlich eine Verkürzung der Ausführungen Olympiodors im Phaidonkommentar B 136--142. Psellos schreibt: ἓξ εἰσὶν οἱ τῶν ἀρετῶν βαθμοί. ἔστι γὰρ ἡ μέν τις φυσικὴ ἀρετή, ἥτις καὶ ἐν θηρίοις εὑρίσκεται, ἡ δὲ ἠθική, ἣν ἔνιοι καὶ τῶν ἀπαιδεύτων ἔχουσιν, ἡ δὲ πολιτικὴ ἡ μετὰ λόγου καὶ φρονήσεως κατορθουμένη, ἡ δὲ καθαρτικὴ ἡ καθαίρουσα τὸν ἄνθρωπον ἀπὸ παντὸς πάθους, ἡ δὲ θεωρητικὴ ἡ θεωροῦσα τὸν νοῦν, ἡ δὲ θεουργικὴ ἡ τὸ θειότατον ἡμῶν τῆς ψυχῆς ἀνεγείρουσα καὶ αὐτῷ ἐνίζουσα τῷ θεῷ καὶ τὴν θείαν ἐνεργοῦσα μανίαν. εἰσὶ δὲ καὶ ἐπέκεινα τούτων ἕτεραι ἀρεταί, αἱ μὲν οἱονεὶ παραδείγματα τῶν λοιπῶν ἀρετῶν, αἱ δὲ ὑπὲρ πᾶσαν οὐσίαν, αἵτινες οὐ συμβεβηκότα εἰσὶν ὥσπερ ἐπισυμβεβήκασιν ἡμῖν αἱ λοιπαὶ ἀρεταί, ἀλλ' οὐσίαι νοεραὶ καὶ ὑπερούσιοι. Sechs Tugendgrade bestehen. Es gibt nämlich eine natürliche Tugend, die man auch bi ewilden Tieren findet, dann eine sittliche, die auch manche Menschen ohne Erziehung besitzen, dann eine bürgerliche, die mit Vernunft und Einsicht handelt, dann eine reinigende, die die Menschen von jeder Leidenschaft reinigt, dann eine betrachtende, die den Geist betrachtet, dann eine göttlich handelnde, die das Göttlichste unserer Seele erweckt und mit Gott selbst vereint und die die göttliche Verzückung bewirkt. Es gibt aber noch jenseits dieser andere Tugenden: die einen sind gewissermaßen die Urbilder der übrigen Tugenden, die anderen stehen über aller Wesenheit. Sie sind nicht Akziden-

zien—wie ja die übrigen Tugenden uns akzidentiell zukommen—, sondern intellektuelle und überwesentliche Wesenheiten.

248) Clemens Bäumker, Der Platonismus im Mittelalter. Festrede der bayr. Akad. d. Wiss. München 1916, S. 9.

249) Vgl. z B. Nikolaos Προγυμνάσματα S. 52,17 Felten.

250) Die griech.-röm. Biographie nach ihrer litt. Form. Leipzig 1901, S. 263—266.

REGISTER

Die Zahlen weisen auf *Seite* oder, wenn A vorgesetzt ist, auf *Anmerkung*.

Inhaltsverzeichnis.

3- 11289

BUCHDRUCKEREI – P.

D FORSCHUNGEN
ISCH - NEUGRIECHISCHEN
PHILOLOGIE

glose Beihefte der
EUGRIECHISCHEN JAHRBÜCHER»
herausgegeben von
KOS A. BEES (Βέης)

Erschienen:

ES, *Die Inschriftenaufzeichnung des Ko- 508 (976) und die Maria-Spilaeotissa- irche bei Sille* (Lykaonien).
hichte der Seldschukiden-Türken. 90 S. 8°.
M., für Deutsch-Österreich 4 deutsche RM, nen (freibleibend), für Amerika 1 Dollar, für chweizerische Fr. (Für die direkten Abon- r Jahrbücher 20 % Rabatt).

ES, *Der franzœsisch-mittelgriechische nd Margarona» und die Gründungssage losters bei Athen.* 108 S. 8°.
e Fr. (Für die direkten Abonnenten der rbücher 20 % Rabatt).

. ANAGNOSTOPOULOS, Mitarbeiter œrterbuch der Griech. Sprache, *Tsako- nem Geleitwort von Prof. Dr. EDUARD* 84 S. 8°.
8 RM., für Amerika $2, für alle übrigen r die direkten Abonnenten der Jahrbücher

LOS, *Die Flüchtlingsfrage in Griechen- che Behandlung des grossen historisch- sproblemes.*
8,50 RM. (Für die direkten Abonnenten hrbücher 20 % Rabatt).

Y Μ. ΔΗΜΗΤΡΙΟΥ, *Οἱ ἐξωκατάκοιλοι νουπόλει Μεγάλης τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησίας.*
1,80 RM.

eitere Nummern der «Texte und Forschungen hischen Philologie»:

eschreibungen nebst einer Einführung in Forschung des griechischen Mittelalters. ES (Βέης).

ke aus der Kanzlei des Johannes Apo- en von Naupaktos (in Aetolien), heraus- ng u. Kommentar v. NIKOS A. BEES

---

g von P. D. SAKELLARIOS
en, Lykurgos-Str. 8.

REI – P. D. SAKELLARIOS – 3452